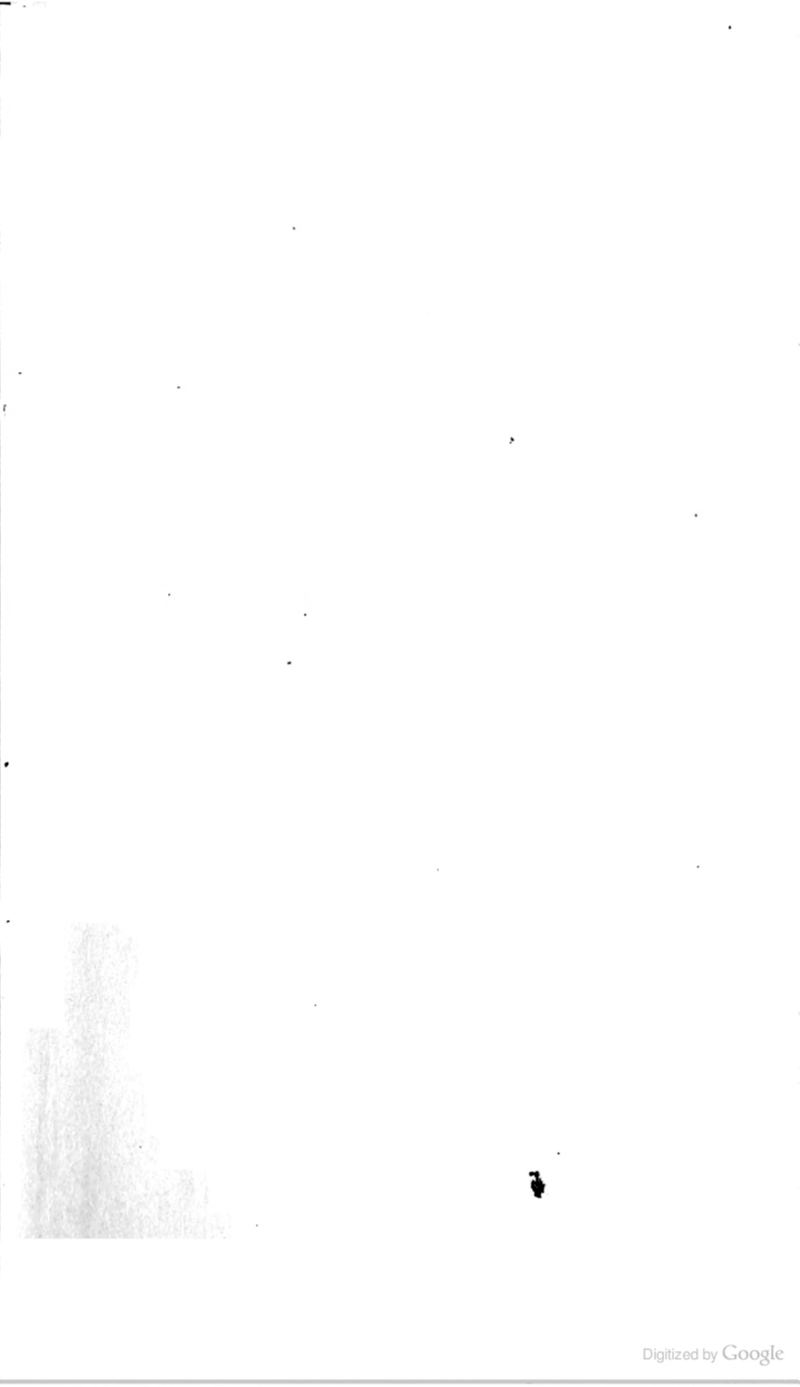

ehrs - Populäre aufsätze - 1856



POPULÄRE AUFSÄTZE

AUS DEM

ALTERTHUM.

POPULÄRE AUFSÄTZE

AUS DEM

ALTERTHUM,

VORZUGSWEISE ZUR

ETHIK UND RELIGION DER GRIECHEN

VON

Karl
K. LEHRS,
PROFESSOR IN KÖNIGSBERG.



LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1856.

MORITZ HAUPT

FRIEDRICH RITSCHL

UND

KARL ROSENKRANZ

ZUGEEIGNET.

Vorbemerkung.

Ich habe eine Anzahl nach Zeit und Ort zerstreuter Aufsätze vereinigt. Hinter der Abhandlung über die Horen (Zeit) sind drei neue Abhandlungen hinzugekommen, die Nymphen (Natur), Gott, Götter und Dämonen, Dämon und Tyche, und dadurch ist es geschehen, dass die wichtigsten Anschauungen und die eigentlichen Grundbegriffe der griechischen Ethik und Religion in einer gewissen Vollständigkeit zur Sprache kommen. Mit Horen und Nymphen zu beginnen und fortschreitend erst zu den hohen olympischen Göttern aufzusteigen halte ich übrigens in aller griechischen Religionsdarstellung für die allein zweckmässige Anordnung. Ausgearbeitet sind diese Abhandlungen nicht alle nach ganz gleicher Art: dass sie alle in gleicher Art gearbeitet sind, vertraue ich nicht erst sagen zu dürfen. Und so wüsste ich überhaupt zu einer Vorrede mich nicht weiter zu bestimmen. Denn mit Unfrieden auf ganz abweichende Grundauffassungen einzugehen, wozu würde es führen als eben wol zum Unfrieden in einem Gebiete, in das ich gleichgesinnte Leser zu friedlicher Erholung und, wenn es sein mag, Erhebung miteinzuladen wünsche. Oder auch was könnte es nützen? Wer lässt so reelle Gedanken denn sich rauben wie z. B. jenen, der gleichsam als immer nur variirtes Grundthema

der griechischen Religion jetzt nicht wenig beliebt ist: wenn es regnet ist es nass? Ich schicke also nur noch die Erinnerung voraus, dass ich unter Griechen dasjenige Volk verstehe, welches in Griechenland wohnte und Griechen hiess, durchaus keine Nation am Ganges oder am Himalaya, um denjenigen, welche auch darüber mit mir derselben Meinung sind, diese Versuche zu nachsichtiger und freundschaftlicher Aufnahme zu empfehlen.

August 1856.

Ueber

die Darstellungen der Helena in der Sage und den Schriftwerken der Griechen.

(Mit Beziehung auf Göthe's Helena.)

»Der hochbejahrte Sophokles wurde von seinen Söhnen angeklagt, dass er das Hauswesen zu verwalten unfähig und in Wahnwitz verfallen sei. Der Greis trat im gefassten Selbstbewusstsein vor seine Richter und las zur glänzendsten Rechtfertigung seine Dichtung von Oedipus auf Kolonos vor, welcher er grade seine liebevolle Aufmerksamkeit widmete.« Diese wohlbekannte Erzählung ist wol manchem wie mir vor die Seele getreten, als wir von Göthe, der vielfach dem ernst-milden Sophokles so ähnlich sich erwiesen, jüngst durch seine Helena mit einem Kunstwerke überrascht wurden, dergleichen selbst seine innigen Verehrer sich nicht mehr versehen hatten. Auch unserm hochbejahrten Dichtergreise ist die Muse hold zur Seite geblieben und hat ihren duftigen Liebeshauch über das Werk geweht, welches durch alle Reize der Phantasie, durch wohlgefällig neuernde Sprachanmuth, durch gediegene und schöpferische Nachahmung des Alterthums, endlich durch mannigfache Beziehungen, welche den Gebildeten unter uns heut zu Tage die theuersten sind, zu den werthesten und vollendetsten Gaben unseres Dichters gezählt werden muss. — Ob aber auch unser Dichterfürst einer Rechtfertigung gegen ungerathene Söhne bedurfte? — Die Frage könnte zu einer gar ernsten Antwort auffordern. Auf jeden Fall kann man nicht ohne Lächeln in die Zeit zurückdenken, als nach längerer Unterbrechung uns wieder ein grosses, eigentlich dichterisches Werk aus diesen Händen geboten wurde: ich meine Wilhelm Meisters Wanderjahre. Die grosse Masse der Lesenden wollte darin, und zwar mit einigem Behagen, die Spuren des Alters wahrnehmen. Es schien als wollte man die Gelegenheit nicht entgehen lassen, einmal mit solcher Leichtig-

---

Erschien 1832.

keit und Untrüglichkeit über einen hochgefeierten Namen zu entscheiden. Man brauchte ja nur den Kalender zu befragen, und an dem Siebzigjährigen, meinte man, behaupte die Natur nothwendig ihre Rechte. Man schaute um sich her, und alle die innern und äussern Gebrechen, welche sich wie der drückende Alp auf das Alter zu lagern pflegen, hatte man schnell in das geistige Leben des Schriftstellers übergetragen, und in solcher Stimmung (nur so war es möglich) wurden die falschen Wanderjahre mit beifälligem Willkommen aufgenommen. — Sie sind früher als man ahnen konnte zu unzähligen ihrer Brüder in die Gruft gegangen: und vermuthlich hat kein Hermes die Seele, welche nicht in ihnen war, zur Asphodeloswiese zu geleiten nöthig gehabt. — Es konnte dies nur ein voreiliges Urtheil der freilich nicht kleinen Masse sein, wie wir es jetzt auch (leider!) bei der neuen Sammlung Göthischer Schriften zu ertragen haben. Denn ist bei dem Dichter eine reichschaffende Phantasie das Zeichen eines frischen und jugendlichen Waltens, so sind grade hierdurch die Wanderjahre recht vorzugsweise ausgezeichnet. Es ist vielleicht eine merkwürdige psychologische Erscheinung, dass grade die Phantasie in den letzten Göthischen Dichtungen zu den allerkühnsten Schöpfungen sich aufgeregt zeigt: in den Wanderjahren aber erscheint diese Richtung als wirklich ein poetischer Uebermuth, und mir will es scheinen, von da leiten sich alle etwaigen Fehler dieses reich ausgestatteten Werkes her. Ja vieles, was eine gediegenere Ausführung des Gedankens vertragen hätte, ist mit Vorliebe ins Dichterische, ja bis zum Phantastischen verarbeitet. — So die Wanderjahre. Und wird man ein ähnliches nicht von jenen reizenden, auf den üppigen Fluren des Morgenlandes gepflegten, westöstlichen Blumen sagen? Endlich die Dichtung, welche uns heute zunächst beschäftigt — wen seine Phantasie nicht weit über das Alltägliche hinaus in Gegenden zu tragen vermag, wo Zeit und Raum und Geschöpf nach andern Maassen gemessen werden — er bleibe entfernt: er versage sich diesen Genuss, aber er versage sich zugleich ein Urtheil! Allein diese Dichtung hat noch ein besonderes, ich möchte sagen wissenschaftliches Verdienst, welches in dieser verehrten Versammlung, welche den Fortschritten unserer Muttersprache ihre vorzügliche Theilnahme widmet, hervorzuheben der Ort sein möchte. Mit Theilnahme und Vergnügen hat der gebildete Theil der Deut-

schen die Verpflanzung des Hexameters und anderer klassischer Formen des Verses auf den vaterländischen Boden beobachtet. Auf eine ähnliche Weise den jambischen Trimeter in unsere dramatische Poesie eingeführt zu sehen, war der Wunsch aller derjenigen, welche den mannigfaltigen Ausdruck dieses Verses erprobt, von dem geharnischten Gange des Aeschylus bis zu dem leichtbefiederten Takt, in welchem die Vögel des Aristophanes an uns vorüberhüpfen. Jedoch welche Schwierigkeiten unsere Sprache, theils zu arm an gediegenen Längen, theils die dreisylbigen Füsse zu meiden und anzuwenden gleich ungeschickt, diesem Verse entgegensetze, ist gleichfalls den Kennern nur zu wohl bewusst. Schon einen ältern unverwerflichen Versuch hatte Göthe mit dieser Versart in dem trefflichen Festspiel Pandora gemacht. Was er jedoch diesmal hierin geleistet, wage ich gradezu meisterhaft zu nennen: und wer etwa zweifeln wollte, wie ernsthaft gemeint sei, was die eigenen neuesten Bekenntnisse von seinen Bemühungen um die Technik des Versbaues und von seinem lernbegierigen Anschliessen an den Meister Voss berichtet, der sehe hier die endliche Frucht und den untrüglichen Beweis. — Es ist wahr, nicht in allen Stücken sind die Gesetze der griechischen Tragiker befolgt: und dennoch — oder sei es sogleich gesagt — und deshalb sind diese Verse vortrefflich. Dankenswerth und unberechenbar wohlthätig sind die Bemühungen unsere lange verödete Dichtkunst den metrischen Formen des Alterthums zu nähern: doch aber möchte ein unbefangener Beobachter bisweilen zu der Betrachtung aufgefordert werden, ob nicht unsere Verskunst jetzt auf diesem Wege zu einer der Sprache übel anstehenden Einseitigkeit sich hinzuneigen drohe. Sollten zwei Sprachen, welche nicht einen verschiedenen, sondern grade einen entgegengesetzten Bildungsgang genommen, hierin die eine der andern ausnahmslose Gesetze vorschreiben dürfen? Schon als zartes Kind bildete die griechische Sprache alle ihre Formen zu der Gewandtheit aus, mit welcher sie dann mit gefälliger Leichtigkeit ihre gesetzmässigen Tänze ausführen konnte: wie der griechische Jüngling wurde sie früh — und gleichmässig zur Gymnastik und Musik herangebildet. Unsere Sprache ward theils da sie am bildsamsten war zur Poesie nur wenig oder nicht vielseitig verwandt, theils völlig in ihrer Bildung vernachlässigt, und sodann schlesische und norddeutsche Dichter, welche die Sprache

ernstlich zu bessern sich bestrebten, sie waren wohlmeinend und gelehrt, nur was der Sprache allein üppiges Gedeihn verleiht, die Dichtkunst, gelang ihnen am wenigsten. So musste selbst unter wohlgemeinten Bemühungen die Sprache verkümmern, bis sie völlig unter Gottschedischen Gesundheitsregeln ermattete. Was sie nach langer Erstarrung wieder zur Morgensonne der Poesie erwacht dennoch unter tüchtigen Meistern geleistet, hat uns und selbst dem Auslande zur Verwunderung gereicht: — aber lasset uns umsichtig zu Werke gehn, lasset uns nicht ihr zumuthen, was sie jetzt ohne die grössten Opfer nicht zu leisten vermag, dass sie nicht im unmuthigen Trotze sich ungeberdig stelle. Unsere wissenschaftliche Metrik vor dieser Einseitigkeit zu bewahren dürfte als ein wesentliches Moment sich erweisen die genauere Kenntniss der einheimischen Metrik und Prosodie aus der mittelhochdeutschen Blüthenzeit: eine Arbeit, welche wir von einem Meister seines Faches erwarten; und möchte er baldigst sie auszuführen geneigt sein. Was aber den Trimeter betrifft, so glaube ich ist unserer Litteratur durch Göthe's Leistung zu Theil geworden, was ihr so selten ward: die Schöpfung des Meisters ist der Theorie vorangeeilt, und die Theoretiker werden nun Einsicht und Regel daraus zu schöpfen und den Weg ihres Ahnherrn Aristoteles einzuschlagen hoffentlich nicht verschmähen.

Was ich unter rücksichtsloser Uebertragung antiker Formen in die einheimische Poesie verstehe und warum ihr zu huldigen bedenklich, mit Einsicht und Maass dabei zu verfahren preiswürdig erscheine, glaube ich noch deutlicher an den Chören unserer Helena zeigen zu können. Ohne hier in den Versen eine so entschiedene Vollendung zu behaupten, kann ich es doch nur weise finden, dass unser Dichter zwar meistentheils sich eines rhythmischen Ganges bedient, welcher den griechischen Tragikern geläufig ist, dass er beibehalten was auch uns durch die Analogie der Gesänge nicht fremd und durch leicht erkennbare Symmetrie ansprechend ist, die Strophe und Gegenstrophe — dass er dagegen dem kunstvollen Strophenbau griechischer Chöre in seiner vollen gesetzmässigen Mannigfaltigkeit nachzuringen keinesweges sich angeschickt. Wir können selbst bei den Alten nur ahnen die wunderbare Wirkung, welche jene kunstvollen Rhythmen vereint mit der Hände und Füsse entsprechender Taktbewegung hervorgebracht: und nur an einzelnen Stellen überfällt uns Lesende

selbst trotz der Unbekanntschaft mit Tanz und Musik der Alten das Gefühl einer überraschenden Wirkung. Bei dieser uns mangelnden Einsicht in die volle Bedeutung jener kunstvollen Strophe und bei dem Zustande unseres dem Tanz wie der Musik entfremdeten Drama's jenen rhythmischen Kunstbau nachahmen zu wollen, welche Weisheit wäre es gewesen, welchen Sinn konnte es haben?

Ein zweiter Punkt, der mich zu meinem Gegenstande führen soll, sei folgender. Die alten Kritiker haben an ihren Dichtern immer hochgeachtet, was neuesten Ansichten kaum mit der Poesie verträglich scheint, Gelehrsamkeit. Ich will nicht weiter daran erinnern was Virgil der Mutter der Musen Mnemosyne verdankt: wir wissen wie die tragischen Dichter der Griechen sich in den Besitz der Fabelkreise zu setzen suchten und welchen Schmuck sie daher entlehnten; und wer mich zu verstehen geneigt ist, wird die Behauptung auszulegen wissen: selbst Homer war seiner Zeit der gelehrteste. Diese Benutzung des dagewesenen, des volksmässig erfundenen und überlieferten, sie bewahrte vor Armuth, vor ausschweifenden Gebilden der Einzelnen, und füllte und verschönerte durch abwechselnden Stoff und anziehende Erinnerungen den Chor und das Zwiegespräch. Von Neuern liegen uns, ähnlich in Zweck und Erfolg, Schillers Studien zu seinen Dichtungen nahe: und Göthe hat keine Arbeit unternommen ohne sich des Stoffes, Geistes und Sinnes durch mancherlei Studien zu bemächtigen. Vielfache Beweise liegen theils in seinem Leben, theils im Briefwechsel, theils in den neuesten Jahresberichten vor, wo besonders von den Studien zum westöstlichen Divan mit lehrreicher Ausführlichkeit berichtet wird. Auch in der Helena sind die Anspielungen auf die mythischen Ueberlieferungen mannigfaltig und verleihen Füllung, Schmuck und Eigenthümlichkeit.

Es ist, scheint mir, eine würdige Weise, die Werke unserer Meister zu ehren, dass wir unsere Studien daran knüpfen: damit sie uns nicht, wozu wir nur zu geneigt sind, zum vorübergehenden Genuss, sondern zur bleibenden Betrachtung, zum Besitzthum für immer werden. Eine gründliche Ausführung, wie die griechische Helena in die deutsche Volkssage gekommen, wäre eine wünschenswerthe Leistung und eine würdige Huldigung, welche ein in diesem Felde bewanderter Gelehrter diesem Kunst-

werke darbringen könnte: ich muss mich in das Gebiet meiner Wissenschaft zurückziehn, um die Darstellungen der Helena im Mythus und den Schriftwerken des Alterthums vorzulegen. Es ist jedoch keinesweges meine Absicht, die ganze Mythologie der Helena zu erschöpfen. Ich werde neben dem allgemein religiösen besonders die Darstellungen und Veränderungen betrachten so fern sie ästhetischen Gesichtspunkten angehören: wie es denn überhaupt eine belehrende Seite der Mythologie sein muss, den Veränderungen der Sage nachzuspüren, in so fern sie nicht aus abweichenden Lokalsagen, aus veränderter Zeitansicht, sondern aus ästhetischen Gründen und den Bedürfnissen der Dichter hergeflossen. Wem einst ein schon von Lessing gewünschtes, noch heute kaum berührtes Werk, eine Mythologie der Tragiker, auszuführen vergönnt sein wird, wird wol bei jedem Schritte wie fruchtbar, ja nothwendig diese Betrachtungsweise sei, sich zu überzeugen haben.

Es giebt einige Gestalten der griechischen Fabellehre, an welche wir nur eine allegorische Bedeutung zu knüpfen gewohnt sind, wie uns etwa der Name Narcissus nicht sowohl das Bild einer bestimmten Persönlichkeit, als die Vorstellung der Schönheit und Selbstgefälligkeit hervorruft. Auch der Name Helena gehört hieher, bald den Begriff der Schönheit, bald der Unheilstifterin enthaltend, bald zugleich beides, wie dort wo von der Stuart gesagt wird:

> O Fluch dem Tag, da dieses Landes Küste
> Gastfreundlich diese Helena empfing!

Jedoch sieht man leicht, dass in so fern solche Figuren sehr alt sind, wie Helena, die plastische Darstellung der alten Poesie mit einem so allgemeinen Begriffe eines Wesens sich nicht begnügen konnte, sondern sie dort mit einem bestimmten Charakter begabt sein musste. Es wird also unsere erste Aufgabe sein zu untersuchen, welchen Charakter diese schöne und Unheil verschuldende Frau in den Homerischen Gedichten erhalten und besonders in welchem Lichte ihr Vergehen und ihre Schuld erscheint; worüber schon unter den alten Kritikern ein Streit war. Nur wenige Fabeln sind uns in derjenigen gewöhnlich viel einfacheren Gestalt geläufig, wie sie Homer gegeben. Als Grundlage halte ich's daher für nothwendig die Fabel vom Raube der Helena und ihrer Rückkehr so darzustellen, dass nur die Homerischen Momente darin

erwähnt werden; wobei ich nicht sowohl auf dasjenige meist bekannte zu merken bitte, was ich anzuführen habe, als auf dasjenige, was ich als unhomerisch übergehen werde. Paris, des Priamus Sohn, von ausgezeichneter Schönheit, unternimmt mit Schiffen, zu diesem Zwecke erbaut, einen Zug nach Griechenland, wird in Lacedämon vom Könige Menelaus gastfreundlich aufgenommen und entführt dessen Gemahlin Helena, Tochter der Leda und des Zeus, nebst vielen Schätzen. Auf der Insel Kranae feiert er mit ihr seine Vermählung und kommt in einem freiwilligen oder unfreiwilligen Umwege, auf welchem er Sidon berührt, in seine Vaterstadt zurück. Um das verletzte Gastrecht zu rächen und seine Gemahlin wieder zu erobern, sammelt Menelaus und sein Bruder Agamemnon in ganz Griechenland die tapfersten. Nach zehnjähriger Belagerung fällt die Stadt und Menelaus kehrt, aber durch Sturm erst nach Aegypten verschlagen, mit der wiedereroberten Gemahlin nach Lacedämon zurück, wo sie in Frieden und Eintracht beisammen wohnen. So einfach lautet auch diese Fabel beim Homer. Hier ist also nichts von Zeus Verwandlung in einen Schwan, nichts von dem Ei der Leda, nichts von den funfzig Freiern der Helena, nichts von einer frühern Entführung (s. Schol. N, 626. H, 392), nichts von ihrer gewaltsamen Wiedereroberung durch Menelaus bei der Einnahme der Stadt, oder gar von seiner Absicht seine Gemahlin zur Strafe des Vergehens den Göttern zu opfern, nichts endlich von dem Urtheil des Paris. Dass dieser letzte Punkt als unhomerisch übergangen worden, ist von besonderer Wichtigkeit für uns und bedarf der Rechtfertigung. War nämlich Helena von der Göttin der Liebe dem Paris als Belohnung seines Urtheils zugesagt, so müsste dadurch, wird man schliessen, sogleich ein milderndes Licht auf die That der Helena fallen, welche dann dem unvermeidlichen Beschluss einer Gottheit aufgeopfert erscheinen könnte. Im letzten Buche der Iliade (27) lesen wir in unsern Homerischen Texten folgende Verse:

Stets blieb ihnen verhasst die heilige Troja,
Priamus selbst und das Volk und die Frevelthat Alexandros,
Welcher die Göttinnen schmähte, da ihm ins Gehöfte sie kamen,
Und sie pries, die zum Lohn ihm verderbliche Ueppigkeit darbot.

Schon die alexandrinischen Kritiker haben diese Verse für unhomerisch erklärt. Es ist hier der Ort nicht ihre sprachlichen

Gründe in Erwägung zu ziehen, aber auch ohne dies scheint sich aus der Vergleichung anderer Stellen diese Kritik vollkommen zu bestätigen. Zeus redet im vierten Buche (35) Here also an:

> Grausame, was hat Priamus doch und Priamus Söhne
> Dir so böses gethan, dass sonder Rast du dich abmühst,
> Ilios auszutilgen, die Stadt voll prangender Häuser?

So scheint es konnte Zeus nicht fragen, wenn was ihr Priamus Söhne böses gethan eine so bestimmte Handlung war als die Zurücksetzung des Paris; besonders wenn man die Erbitterung des Zeus in der ganzen Stelle bemerkt und Homers Weise bei dergleichen Vorwürfen kennt, sollte man glauben, Zeus musste hier, wenn beleidigte Eitelkeit seiner Frau den unversöhnlichen Hass erzeugt, ihr es vorzuwerfen nicht unterlassen. Und eben so wenig in der Antwort erwähnt Here des Urtheils. Dem übereinstimmend wird an mehreren Stellen Aphrodites Antheil an der Entführung zwar erwähnt, aber theils nur ihre Vorliebe für den schönen Paris im allgemeinen (*Γ*, 406) und ihre Begünstigung der Troer (*E*, 423), theils das ihrem Wesen eigenthümliche Wohlgefallen Liebesabenteuer anzustiften (*E*, 429), nirgend ein Versprechen an Paris für den ertheilten Preis der Schönheit.

Noch einem Einwande habe ich zu begegnen: Woher, wird man sagen, jene Vorliebe der Aphrodite für die Troer? Wodurch kann man besser sie begründet denken, als eben durch das Urtheil des Paris? Es ist unstatthaft, um diese Vorliebe zu begründen, eine bestimmte Thatsache für nöthig zu halten. Die Parteiungen der Götter, wie sie die Volkssage darbot, mögen in der Geschichte des Cultus oder wo sonst begründet sein: die Homerische Mythologie weiss davon meistens keine Rechenschaft mehr zu geben. Das Beispiel der Here ist eben angeführt. Ein anderes von ähnlicher Art finden wir in der Götterschlacht (*Φ*, 441). »Thörichter«, sagt Poseidon zu Phöbus, »dass du den Troern beistehst! Hast du vergessen, wie uns Laomedon misshandelte und um unseren Lohn betrog?« und über Ares klagen Here und Athene, dass er der immerabtrünnige ihnen Hülfe der Achäer zugesagt und dann sich zu den Troern gewendet (*E*, 832. *Φ*, 413).

So viel zur Feststellung der Thatsachen im Homer. Welchen

Antheil hat nach ihm Helena an ihrer Entführung? Vor allen kommt hiebei in Betracht eine Stelle aus dem zweiten Buche der Iliade (354), wo Nestor die Griechen zum Ausharren ermahnt und sagt dabei:

Drum dass keiner zuvor wegstreb' und trachte zur Heimkehr,
Bis er allhier mit einer der troischen Frauen geruhet,
Eh' er gerächt der Helena Angst und einsame Seufzer!

Der letzte Vers kommt noch einmal im Schiffskatalog vor (*B*, 590), wo es von Menelaus selbst heist: er ermahnte seine Völker zur Schlacht,

denn am heftigsten brannte das Herz ihm,
Bis er gerächt der Helena Angst und einsame Seufzer.

Auf diesen Vers, welcher deutlich von Seufzern und (dieser Ausdruck entspricht dem Griechischen genauer) und von Sehnsucht der Helena nach ihrem Gemahl und den Griechen spricht, machten diejenigen alten Kritiker, welche einen verschiedenen Verfasser der Iliade und Odyssee zu beweisen suchten, aufmerksam: der Dichter der Iliade führe die Helena klagend und trauernd ein, weil sie gewaltsam von Alexandros geraubt worden, nach dem Dichter der Odyssee sei sie ihm freiwillig gefolgt. Das Mittel, wodurch die Gegenpartei der Grammatiker den Widerspruch zu heben suchte, übergehe ich. Es beruht auf einer unstatthaften Sprachverbindung im vorliegenden Verse, wonach darin nicht von Sehnsucht der Helena, sondern von Sehnsucht n a c h ihr die Rede ist. Wollten wir zuerst die Ansicht darüber in der Odyssee untersuchen, so würde uns dies auf einem Umwege führen; ich werde vielmehr sogleich beweisen, dass in beiden Gedichten, in der Iliade nicht weniger als der Odyssee, Helena n i c h t f r e i von Schuld ist. Damit jedoch diese Schuld in rechtem Lichte erscheine, sei zuvörderst daran erinnert, dass als Hauptverbrecher den Griechen, den Trojanern und dem Dichter überall Paris gilt. Dies lässt sich durch viele Stellen beweisen, von welchen am bekanntesten diejenigen sind, an welchen er von dem edlen und gerechten Hector auf das härteste gescholten wird (*Γ*, 351. 39. *Z*, 281). Demungeachtet war Helena ihm freiwillig gefolgt.

Helena hat nach der Iliade (*Γ*, 386) eine greise Dienerin bei sich, »die ihr vor allen geliebt war«. Schon hieraus ergiebt sich der unverwerfliche Schluss: Sie war nicht plötzlich von Paris

überrascht und gewaltsam weggeführt, sondern hatte selbst die geliebtesten Dienerinnen mit sich genommen und also Vorbereitungen zu ihrer Abfahrt getroffen. Auf ein freiwilliges Folgen passt allein, was sie zu Priamus sagt (*Γ*, 172):

Hätte der Tod mir gefallen, der herbeste, ehe denn hieher
Deinem Sohn ich gefolgt, das Gemach und die Freunde verlassend,
Und mein einziges Kind und die holde Schaar der Gespielen.
Doch nicht solches geschah und darum in Thränen verschwind' ich!

Diese Stelle ist von besonderer Wichtigkeit; denn es spricht sich zugleich ihre Reue aus, wie anderwärts in der Odyssee (*δ*, 259). Hier erzählt Helena, wie Odysseus in der Gestalt eines Bettlers nach Troja gekommen, ihr, die ihn erkannt, den Schwur des Stillschweigens abgenommen, und nachdem er viele der Trojaner getödtet nach den argivischen Zelten zurückgekehrt:

Laut nun klagten die Weiber in Ilios, aber mir selbst war
Fröhlich das Herz; denn gewandt war die Seele mir, wiederzukehren
Heimwärts, und ich beseufzte das Unheil, das Aphrodite
Gab, da sie dorthin mich von dem Vaterlande geführet
Und von der Tochter getrennt, dem Ehegemach und dem Gatten,
Dem kein Adel gebricht des Geistes, so wie der Bildung.

Damit stimmt wieder in der Iliade, wo Iris in der Gestalt der Schwägerin Laodice sie abholt, von der Mauer herab die Schaaren der Achäer und Troer zu mustern (*Γ*, 139):

Also sprach die Göttin, und schuf ihr sanftes Verlangen
Nach dem ersten Gemahl, nach Vaterstadt und Gefreunden.
Schnell in den Schleier gehüllt von silberfarbiger Leinwand
Flog sie hinweg aus der Kammer, die zarte Thrän' an den Wimpern.

Ihr zur Entschuldigung dient, dass Aphrodite aus Liebe zu Paris sie bethört (*E*, 422; *Γ*, 399); allein dies hebt nach Homerischer Ansicht das Vergehen nicht auf. Da jeder Vergehen und Frevel begeht zu seinem und der seinigen Unheil, so mag der Mensch überhaupt nur durch Bethörung der Götter freveln: er bleibt der Schuldige, aber eben deshalb der zu entschuldigende. Daher gedenken dieser Entschuldigung die Wohlgesinnten. So Priamus zu ihr (*Γ*, 163):

Komm doch näher heran, mein Töchterchen; setze dich zu mir,
Dass du schauest den ersten Gemahl und die Freund' und Verwandten.
Du nicht trägst mir die Schuld; des sind die Unsterblichen schuldig,
Welche mir zugesandt den bejammerten Krieg der Achaier.

Und Penelope (Ψ, 222):

Wahrlich sie trieb ein Gott unziemende That zu begehen.

Hier nun stehen wir auf dem Punkte, wo sich uns die unnachahmliche Vortrefflichkeit der Homerischen Behandlung vor Augen stellt. Helena ist nicht gewaltsam und wider Willen entführt, sie ist verführt von dem schönen Manne und ist ihm freiwillig gefolgt, Gemahl und Kind und Haus verlassend. Aber bald stellt sich die Reue ein; sie empfindet Sehnsucht nach dem Verlassenen, ihr quillt die zarte Thrän' an den Wimpern, wenn sie lebhaft daran erinnert wird; aber ihr bleibt nichts übrig, als duldend und sich selbst verklagend das Ende des begonnenen Unheils, welches die Götter unterhalten, abzuwarten. So finden wir sie mit Schmerz zwar ihrer Lage gedenkend, doch die Geschäfte der Frau gleich den übrigen besorgend, im freundschaftlichen Verkehr mit ihren Schwägerinnen, und überall eben so mild und liebenswürdig als nach der Heimkehr, wo sie den trauernden Freunden das wehstillende Nepenthes mischt, die sorgsame Wirthin des Telemachus, den sie mit einem selbst gewebten Gewande beschenkt (ο, 125) und mit tröstlicher Weissagung nach der Heimath entlässt (ο, 171). Und doch ist ihr Paris auch jetzt nicht gleichgültig; es schmerzt sie, wenn sich der Weichling im Kampfe Schande geholt (Γ, 428; Ζ, 350); sie treibt den säumigen, Hectorn gleich und den übrigen sich im Streit der Männer zu versuchen (Ε, 363). So Helena selbst. Und weder Menelaus gedenkt jemals ihres Vergehens — er will ja nicht ruhen, bis er ihre Seufzer und Sehnsucht gerächt hat — noch sonst Einer der griechischen Edlen; nur einmal Achilles (Τ, 325) in sehr aufgereizter Stimmung, jammernd an der Leiche des Patroklos, nennt sie die entsetzliche Helena; einmal noch Eumäus (ξ, 68), wo er den Untergang seines gütigen Herrn verwünscht, bricht in die Worte aus:

Aber er schwand! O müsste der Helena Stamm doch von Grund aus
Schwinden, dieweil sie vieler und tapferer Kniee gelöset!

Eben so mild sind die edeln Trojaner gesinnt, Priamus namentlich und Hektor (Ω, 762):

Hektor (sagt sie) trautester Du, mir geliebt vor des Mannes Gebrüdern!
Ach mein Gemahl ist jetzo der göttliche Held Alexandros,
Der mich gen Troja geführt! O wär' ich zuvor doch gestorben.
Denn mir entflohen seitdem schon zwanzig Jahre des Lebens,
Seit von dannen ich ging, das Land der Väter verlassend,
Nimmer jedoch entfiel dir ein böses Wort noch ein Vorwurf;
Ja, wenn ein andrer im Hause mich anfuhr unter den Brüdern,
Oder den Schwestern des Manns und den stattlichen Frauen der Schwäher,
Oder die Schwäherin selbst (denn der Schwäher ist mild wie ein Vater),
Immer besänftigtest du und redetest immer zum Guten
Durch dein freundliches Herz und deine freundlichen Worte.
Drum bewein' ich mit dir mich elende, herzlich bekümmert.
Denn kein Anderer nun in Troja's weitem Gefilde
Ist mir Tröster und Freund, sie wenden sich alle mit Abscheu.

Wenn aber hier erwähnt wird, dass die Frauen, dass manche der Brüder, dass der Haufe der Trojaner ihre Vorwürfe nicht immer zurückhielten gegen sie, ohne welche sie freilich Gatten, Söhne und Freunde nicht zu bejammern gehabt, so ist dieses schön aus der Beobachtung menschlicher Verhältnisse entnommen; sein feiner dichterischer Sinn bewährt sich, dass wir in den Gedichten selbst jene Vorwürfe nirgend hören, in denen überhaupt Helena anzuklagen nur ein Wesen nicht müde wird, nämlich sie selbst.

Zu alle dem gehörte nichts weniger als die unbefleckte sittliche und dichterische Grösse des Homer, wodurch er der gepriesene Liebling jeder Zeit, jedes Standes und jedes Alters geworden ist.

Wenn, wie einst Götter prüfend unter den Menschen wandelten, der alte Homeros aus der Unterwelt emporstiege um seine Ausleger und Erklärer zu mustern, so würde er in jenen, welche in der Iliade Helena als unschuldig erkannten, zwar keine genauen Forscher erkennen, die jedoch mit dem Eindruck, den er beabsichtigte, davon gegangen; wenn er aber in einem

neuern Werke von der Reue und Angst eines leichtsinnigen, mit ihrem Buhlen davon gelaufenen Weibes läse, so würde er sich wundern so missverstanden zu sein, und vielleicht seinen Augen nicht trauen, bis er etwa in demselben Werke an eine andere Stelle käme, also: „Funfzig Fürsten hatten um sie gefreit und sich das Wort gegeben, da ja doch nur einer sie erhalten konnte, gemeine Sache mit diesem gegen jeden zu machen, der in ihr ihn beleidigen würde. Von dieser Seite war also auch ganz Griechenland der Mann der Helena.“ Da würd' er diesen unzarten Lexilogus zuschlagen und dem Verfasser die Danaidenstrafe auferlegen, die Fabel von den funfzig Fürsten in seinen Gedichten nachzuweisen.

Weniger wollen wir uns wundern, wenn im Jahre 1788 und Meiners, der durch und mit seiner Vielseitigkeit manches sah, vieles versah, in der Geschichte des weiblichen Geschlechts (S. 318) Menelaus einen gehörnten König und Helena ein veraltetes, ehebrecherisches Weib genannt. Buttmann verdient eine gerechte Rüge um so mehr, da schon Lenz (in der Geschichte des weiblichen Geschlechts im heroischen Zeitalter) und Fr. Schlegel in einem seiner frühesten Aufsätze (1794), über die Darstellung der weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern (sämmtliche Werke IV. S. 73), die richtigere Ansicht angedeutet. Vor Kurzem hat auch, wie sich erwarten liess, der geschmackvolle und beredte Vertheidiger der griechischen Frauenehre, Friedr. Jacobs, das richtige gesehen. (Verm. Schr. IV. S. 236.)*)

Besonders gern bemerkt man, dass die zarte Behandlung des Gegenstandes, welche uns bei Homer erfreut, so sehr der Dichter sie zu ergreifen und anzuwenden verstand, doch nicht ihm allein angehört, sondern in der Volkssage gegeben war. Dies zeigen zwei Umstände, welche offenbar keine Fiction des Dichters sein können. Helena folgt dem Paris, nachdem sie sich ihm, um den Homerischen Ausdruck zu gebrauchen, noch nicht in Liebe gemischt hat. Dies geschieht erst auf der Insel Kranae; eben die Angabe des Ortes beweist, dass es eine Ueberlieferung der Sage war. Sie folgte ihm also wirklich aus Liebe, nicht

*) Vgl. Quart. Rev. XLIV S. 155. — Schillers Irrthum, nach flüchtigem Eindruck unter vier Augen geschrieben (Brief XL. an Humboldt), wird billig nicht mit in die Reihe gestellt.

etwa blos aus Furcht vor Menelaus. Schon die Cycliker verstanden diesen Zug nicht mehr, denn in den Cyprischen Gedichten erfolgt die Flucht erst nach der Vereinigung.

Zweitens. Die alte Sage erwähnt keiner Kinder der Helena und des Paris (δ, 13). Sie bedurfte der Verwickelungen nicht, welche ein solches Verhältniss herbeiführen musste, eben so wenig als sie derjenigen bedurfte, welche die nachher gefabelte frühere Verheirathung des Paris mit Oenone veranlasste; vielmehr ihr, welche die reuige Helena behandelte, war es angemessen, keine Bande zu haben, wodurch sie so schwer an Ilios gefesselt wird. Spätere Mythen erwähnen vier Söhne des Paris und der Helena (Schol. Lycophronis 851). Wie alt dies sei lässt sich nicht bestimmen. Die alten alexandrinischen Grammatiker wussten einen Sohn, Dardanus, zu nennen (Eust. Il. Γ, 40); einen Korythos erwähnt Nikander (bei Parthenius 34), vier erst der späte Tzetzes (zum Lykophron a. a. O. und Homerica 442 [vergl. Dict. V, 5]). Dies scheint darauf hinzudeuten, dass es blos eine späte Dichtererfindung gewesen, wie auch die Namen dieser Söhne es bestätigen möchten: der Stierweidende (βουνόμος, oder βούνικος, d. h. der die schönsten Stiere hat), der Behelmte (κόρυθος), der Sanftmüthige (ἀγανός) und der Idäische (Ἰδαῖος)*), alle nach sehr bestimmten Veranlassungen ersonnen, wie's in ganzen Reihen der erfindungsreichen und minder kleinlichen Sage wol schwerlich eigen ist; aber ich meine, irgend ein selbstgefälliger Mythenverbesserer, zumal ein Byzantiner, hat es anständig gefunden, dass dem königlichen Paar unter dem Schutze der Aphrodite der Kindersegen nicht versagt gewesen. Eine Tochter des Alexander und der Helena, über deren Namen die Eheleute einen häuslichen Zwist gehabt — er wollte sie Alexandra, sie Helena genannt wissen — verdankt wohl ihren Ursprung der griechischen Komödie (Ptol. Hephaestio bei Photius 149. B. 8).

Nachdem wir Homers und der ältesten Volkssage schöne Darstellung betrachtet, aber auch gesehen, wie Flüchtigkeit und Befangenheit sich an beiden vergangen, wenden wir uns zu denjenigen, in deren verwandten Seelen des Dichters Gestalten rein und ohne Störung sich wiederspiegelten, zunächst zu ihm, der

*) Nach Spätern heisst auch Paris so.

seine Gedichte selbst Brosamen vom Tische des Homer genannt. Ganz ähnlich, wie im Homer, ist Helena aufgefasst im Agamemnon des Aeschylus. Wiederholt wird die Schuld auf Paris gewälzt und die Veruntreuung der Gastfreundschaft gescholten (370, 405, 519, vergl. Choëph. 922). Selbst der Trojaner wird gedacht, als nur Paris verklagend, welchen sie wie einen jungen Löwen aufgezogen, der anfangs zahm und zutraulich endlich dem angebornen Blutdurst zum Verderben seiner Erzieher freien Spielraum lässt. Nun wird zwar auch Helena als unheilbringend den Troern geschildert, aber „nach der Schickung des Zeus, welcher das Gastrecht schützt" (753): und man muss das Stück selbst lesen, um sich zu überzeugen, wie nur allmählich, je drückender die Ahndungen des Chores werden, auch Helena mehr hineingezogen wird. Wirklich ein hartes Wort entfällt dem Chore erst, als schon der Mord an seinem Gebieter, noch eine Folge der troischen Begebenheiten, vollbracht ist (1446 Voss):

Ió!
Absinnige Helena du, ein Weib,
So viel gar viel
Hast Seelen verderbt du vor Troja.

Und doch weis't sogleich selbst Clytämnestra es zurück (1456):

Nicht auf Helena wende den Grimm, als sei
Volksmörderin sie, als hab' ein Weib
Viel Seelen vom Danaervolk sie verderbt
Und äussersten Jammer bereitet.

Aber, wie Homer, ist auch Aeschylus missverstanden worden. Am Anfange des Stückes (62) heisst sie ein vielgattiges Weib (*πολυάνωρ γυνή*). Dies übersetzt Schütz: adultera. Doch hat es schon der Scholiast richtig erklärt, ein vielumworbenes Weib (*πολλοὺς μνηστῆρας ἐσχηκυῖα*). An einer andern Stelle (402 Blf.) fand Musgrave keinen Anstoss, durch Conjectur sie ohne weiteres eine Ehebrecherin (*μοιχάς*) heissen zu lassen, und an einer dritten Stelle würde Heinrich Voss (406), hätt' er seine Aufmerksamkeit hierauf gerichtet, sich ein Missverständniss erspart haben, welches schon durch die Sprache erwiesen werden kann*). Hätten wir noch die Tragödien des Sophokles, den

*) *ἄτλητα τλᾶσα* nicht »verwegenes wagend,« sondern »unerträgliches tragend.« *τλᾶν* heisst wol auch »wagen,« aber *ἄτλητος* nicht »verwegen.«

Raub der Helena und die Hochzeit der Helena, gewiss wir würden ein Aehnliches zu bemerken haben. Dafür bürgt die Ehrfurcht, welche sich überall bei dem frommen Dichter für die geheiligten Wesen seines Volkes ausspricht, dafür dass Helena's in den erhaltenen Stücken, von denen doch mehrere zum trojanischen Fabelkreise gehören, nirgend mit einem Vorwurfe gedacht wird. — Knüpfen wir hieran, was noch sonst griechische Dichter von der Entführung dargestellt. Koluthus, welcher in seinem „Raube der Helena“ zwar nicht von dem Ei der Leda, aber doch vom Apfel der Eris beginnt und sodann die Hochzeit des Peleus, das Urtheil des Paris, seine Reise nach Griechenland, Aufnahme im Hause des Menelaus, Flucht der Helena und Ankunft in Troja in 390 Versen besingt, musste mit Eile zu Werke gehen. Daher geht auch die Entführung der Helena mit reissender Schnelligkeit vor sich. Um jedes Hinderniss aus dem Wege zu räumen, benutzt er die Fabel, wonach Menelaus bei der Ankunft des Paris schon abwesend in Creta ist. Helena selbst kommt ihm wider alles Costum in den Hof des Palastes entgegen, führt ihn in das Zimmer des Hauses, heisst ihn sich niedersetzen und betrachtet ihn unstätes Blicks, indem sie ihn bald für Eros, bald für Dionysos hält, und erkennt erst spät, dass er beides nicht ist, weil er — keinen Köcher trägt und keine Traube im Haar. Dann redet sie ihn an: „An Schönheit gleichst du einem herrlichen Könige, aber ich kenne alle Könige von Hellas. Dich habe ich nie gesehen.“ So nach Paris begehrend sprach die süsstönende (Vers 269). Darauf antwortet Paris, wer er sei; rühmt seine Abkunft von Zeus und seine Vaterstadt, deren Mauern Apollo selbst erbaut; dass er der Schiedsrichter der Göttinnen sei; dass Aphrodite ihm die liebliche Helena zum Lohn versprochen; dass er um ihretwillen so viele Fluthen des Meeres durchschifft, und schmäht ein wenig auf Menelaus. Dann sieht Helena eine Weile unschlüssig auf den Boden, findet aber alsbald was er von seiner Vaterstadt rühme sehr gegründet; sie wünsche wohl diese Mauern Apollo's zu sehen. „So geh denn und bringe mich nach Troja. Ich will

---

Auch 716 ist Voss im Irrthum und 400 der Scholiast. Er heisst ja blos: »er geht wie ein Knabe dem Schmetterling dem nach was ihn reizt,« nicht aber Helena ein leichtsinniger Schmetterling.

dir folgen, wie es Cytherea, die Königin der Ehe, befiehlt. Wenn ich erst in Troja bin, fürchte ich den Menelaus nicht." So war der Vertrag gemacht; in der Nacht führt er sie davon: und am nächsten Morgen findet sich das Töchterchen Hermione in dem Bett' allein, welches sie Abends zuvor mit der Mutter gemeinschaftlich bestiegen hatte. Endlich krönt Helena noch ihr Werk mit einer Lüge. Um die Tochter zu beruhigen, erscheint sie ihr im Traum und ist frech genug ihr zu sagen: „Betrübtes Kind! Tadle mich nicht die ich solches erduldet habe. Der trügerische Mann, der gestern gekommen, hat mich geraubt."

Tzetzes (Antehom. 106), vielmehr ein byzantinischer Annalist als ein griechischer Epiker, stimmt namentlich in dieser Erzählung nicht nur in der Verstäubung aller poetischen Elemente, in dem neumodischen und erzwungenen Ton, sondern sogar in den Ausdrücken mehrmals mit Malelas und Cedrenus zusammen. Mit Empfehlungsschreiben von seinem Vater versehen kommt der Prinz an den Hof des Menelaus und wird von ihm gastfreundlich aufgenommen. Bald muss Menelaus, ein schuldiges Opfer zu vollziehen, nach Creta. An diesem Abend erblickt Paris die Helena mit ihren Dienerinnen im Garten spazieren gehen (im Garten ihres Schlosses, sagt Cedrenus: damit wir ja an die Sultanin denken); er wird von brennenden Liebespfeilen getroffen; doch nicht etwa, sagt der Dichter, dass er nicht wieder traf; er traf sie auch: denn beide waren schön. Drauf machen sie sich durch die Dienerinnen ihre Liebe kund, bringen Sklavinnen, Kostbarkeiten und sich selbst auf das Schiff und fliehen, um Verfolgern zu entgehen, auf einem Umwege nach Troja.

Eh' ich von denjenigen Darstellungen scheide, welche Helena's Entführung und Verführung schildern, muss ich noch zwei hieher gehörige, vortreffliche Gedichte des Alterthums erwähnen: Ovid's Heroide »Paris an Helena,« »Helena an Paris:« vortreffliche Gedichte, sag' ich, und fürchte von allen, welche sie kennen, keinen Widerspruch: wenngleich diese Liebe nicht in der zarten Einfachheit des Heroenthums, sondern in der vollen zärtlichen Verfeinerung des Augusteischen Zeitalters auftritt. Paris wendet alle Künste, welche eine Frau verführen können, mit derselben verhüllten Zudringlichkeit an, wie nur irgend ein römischer Weiberfreund jener Zeit, der in der Kunst zu lieben

bei Ovidius selber in die Schule gegangen. Er schmeichelt erfinderisch ihren Reizen, er schildert mit blendenden Farben die Pracht und die Reichthümer der orientalischen Königsstadt gegen ihr ärmliches Sparta, er stellt einem schwachen weiblichen Gewissen trüglich genug ihr vor, wie ihre Abweisung eine Versündigung gegen die Gottheit der Venus sei: ja längst hätten die Götter ihre Vereinigung vorher gesagt; denn die Fackel, welche seine Mutter im Traum gesehen, bedeute nicht Ilios Untergang, nicht was sonst die irrenden Weissager gedeutet: sie bedeute seine Liebesgluth. Sie antwortet ihm zuerst mit würdiger Abweisung, allein je länger sie die Unterhaltung fortspinnt, je mehr und mehr gewahrt man das süsse Gift Raum gewinnen: »könnt' ich jemals meinen Ruf beflecken, so werd' ich dir vielmehr, denn deinen Reichthümern folgen.« Sie gesteht ihm seine Schönheit zu; sie gesteht zu, dass von allen nur er einen Eindruck auf sie gemacht; und am Schlusse ihres Briefes — sie hat ihn zurückgewiesen — allein wir fühlen es wohl, sie wird seinen Künsten und ihrem Herzen endlich und bald unterliegen. — —

Wenn Homer die Eroberung von Troja besungen hätte, welche Scene würde er aus dem Zusammentreffen des Menelaus und der Helena gemacht haben! Wie würde sie nun mitten im unheilsvollen Ausgang ihrer Flucht sich anklagen; er dagegen sie trösten und ermuthigen: »Nicht du bist mir schuldig, sondern die Götter, welche dich bethört!« Wie würd' er gar nicht die Arme von dem zarten Halse gelassen haben! Und »Das wollen wir vergangen sein lassen« würd' er sie trösten, und die Zufriedenheit der wiedervereinigten Gatten würde vielleicht derselbe Act der Liebe gekrönt haben, mit welchem Odysseus und Penelope ihr Wiedersehn feiern. Allein sehr verschieden treffen wir bei andern Dichtern diese Scene des Wiedersehens! Es ziehen zunächst unsere Aufmerksamkeit diejenigen Erzählungen an, wo von einer gewaltsamen That des Menelaus gegen die wiedereroberte Gattin die Rede ist. Ich will zuvörderst als eine der ausführlichsten und zusammenhängendsten die Schilderung des Wiedersehens aus Q. Smyrnäus hiehersetzen (XIII, 385). Menelaus hat den Gemahl der Helena Deiphobus getödtet und findet sie endlich im Innern des Hauses, wo sie aus Furcht vor ihm sich verborgen hält (356).

Endlich fand Menelaus im innersten Raume des Hauses

Seine Gemahlin in Furcht; denn sie scheuete ängstlich den Vorwurf
Ihres Ehegemahls, des gewaltigen, der sie erblickend
Vordrang jene zu tödten mit zornerbitterter Seele.
Doch ihm hemmte die Kraft die liebliche Aphrodite,
Die ihm hinweg aus den Händen das Schwerdt stiess, hemmte sein Stürmen
Und den finstern Zorn ihm besänftigte: aber im Innern
Weckte sie süsses Verlangen im Herzen ihm auf und den Augen.
Ungeahnet ergriff ihn Verwunderung; nimmer vermocht' er
Sehend der Schönheit Glanz mit dem Schwerdt den Nacken zu treffen.
Sondern, so wie ein gealteter Stamm auf dem waldigen Berge
Fest dasteht, den nimmer die eiligen Stürme bewegen,
Wehend daher durch die Luft, des Nordwinds oder des Südwinds:
Also blieb er erstaunt und gebrochen war ihm die Stärke,
Als er die Gattin gesehn, und sogleich vergass er des allen,
Was sie Böses gefrevelt zuvor in der Jugend Vermählung.

Man wird zunächst bemerken, dass der Dichter die Aufwallung des Menelaus zur Verherrlichung ihrer Schönheit benutzt hat*): ja überhaupt entsteht die Frage, ob wir diese Erzählung, an und für sich doppelsinnig, nicht am richtigsten auffassen, dass sie nicht der Helena zum Schimpf, sondern umgekehrt wirklich zur Verherrlichung ihrer Schönheit erfunden sei, und es wird uns dieses beinahe zur Gewissheit, wenn wir hier, so weit schriftliche Denkmäler uns verlassen, die bildende Kunst zu Hülfe nehmen. Auf einer Vase, welche zuerst Millin in den Monuments inédits bekannt gemacht (II pag. 306), erblicken wir eine königliche Frau, welche in heftiger Flucht einem Altare zueilt, während ein stattlicher Krieger in hochbuschigem Helm, mit Schild und nacktem Schwerdte ungestüm nachschreitend sie verfolgt. So eben gelangt sie, mit dem vorderen Fusse die Stufe des Altars, den Ort ihrer Sicherheit, zu erreichen: da wagt sie nach dem Verfolgenden umzublicken, der in demselben Augenblick mit dem Ausdruck des Erstaunens das Schwerdt aus der Hand entsinken

*) Vgl. XIV, 39, wo Helena nach den Schiffen geht, fürchtend die Misshandlungen der Achäer; aber niemand wagt, ihrer Schönheit ein Leid zuzufügen. Nach Stesichorus, Schol. Eurip. Orest. 1287. Dass Menelaus sie habe in Troja tödten wollen, aber durch ihre Schönheit überwältigt das Schwerdt weggeworfen, kennt auch Euripides, Androm. 609.

lässt. Wer erkennt hier nicht sogleich die auffallendste Aehnlichkeit mit der aus dem Schriftsteller so eben geschilderten Scene; aber ein merkwürdiger Umstand verleiht diesem Kunstwerke für meine Frage eine besondere Wichtigkeit. Nämlich Pausanias (V, 18), wo er die Abbildungen auf dem Kasten des Cypselos durchgeht, führt an: »Menelaus, mit dem Panzer bekleidet und Schwerdte, dringt auf Helena ein sie zu tödten.« Sehr wahrscheinlich ist also die Vermuthung, dass wir auf unserer Vase eine Nachbildung jener Darstellung vom Kasten des Cypselos haben. Dann ist also nicht nur die Erzählung von einem Angriff des Menelaus auf Helena, sondern zugleich von der Ueberwältigung seines Zorns durch ihre Schönheit schon etwa aus der zehnten Olympiade (Müller Handbuch der Archäologie pag. 35); und da jene Lade aus Korinth stammte, wahrscheinlich eine dorische Stammsage; und die Verehrung, welche Helena bei dorischen Stämmen genoss, wovon ich später zu reden haben, erschliesst uns nun das Verständniss jener Erfindung*). Und in diesem Sinne hatten die Fabel die älteren Dichter (Ibykos und Lesches). Allein sie wurde von Spätern anders benutzt und weiter ausgemalt, dass sie einen völlig entgegengesetzten Charakter annahm. Nicht ein vorübergehender Zorn, sondern gewurzelter Hass des Menelaus erscheint in der Wiedereroberungsscene der Trojanerinnen des Euripides (860). Derselbe erwähnt, dass Menelaus sie bei den Haaren geschleift (Helena 115, Troades 861), und noch andere Momente finden sich bei ihm und andern Dichtern, welche von einer der Homerischen sehr unähnlichen Auffassung zeugen. So die Sage (Troad. 860), das griechische Heer habe es in Menelaus Hand gestellt, Helena zu tödten oder heimzuführen, er habe beschlossen sie nach Hause zu führen, dort aber zu tödten. End-

*) Das Classical Journal Juny 1828 enthält einen Aufsatz »Antique representations of Helen« (auf Kunstwerken) — auf drei Seiten. Hier findet sich über das eben besprochene Kunstwerk folgende Aeusserung: I must here acknowledge that a friend, whose opinion on every subjekt connected with antiquity is entitled to the highest respect, has expressed to me some doubts concerning the authenticity of the vase or at least of the drawing from which M. Millin gives his plate, suspecting that is was fabricated for the purpose of supposition. Ohne dem unbekannten Freunde den gebührenden Respekt zu versagen, dürfen wir ruhig abwarten, was und ob etwas über die verschwiegenen Zweifel an der schönen Vase die deutschen Archäologen zu sagen haben.

lich bei Virgil (Aen. VI, 493) trifft Aeneas in der Unterwelt den zerfleischten und verstümmelten Deiphobus und erfährt von ihm, wie er diesen schmachvollen Zustand seiner Helena verdanke, die in der Schreckensnacht selbst den eingedrungenen Griechen das Zeichen gegeben und Menelaus in das Schlafgemach ihres nunmehrigen Gemahls gerufen, dessen Waffen sie entfernt um den sorglos ruhenden wehrlos dem Feinde zu überliefern*). So hoffte sie durch den schmählichen Dienst das Andenken ihres vorigen Frevels bei Menelaus zu vertilgen. Wahrlich mit Abscheu wenden wir uns von dem Weibe weg, welches wir bei Homer mit Liebe und Theilnahme betrachteten. Fragt man, woher diese Verwandelung? so dürften vorzüglichen Antheil die Tragiker haben, und auch Virgils Erzählung ist, wie mir am wahrscheinlichsten, aus der Tragödie geschöpft.

Theils sprechen dafür die oben angeführten Scenen aus Euripides, theils die Erfindung, das griechische Heer habe das Schicksal der Helena in Menelaus Hand gestellt; denn das griechische Heer als moralische Person mit einem entscheidenden Willen, zwingend und hemmend für die Regierenden, tritt, wenn ich richtig beobachtet, in den trojanischen Begebenheiten bei den T r a g i k e r n ein, deutlich genug eine Einmischung der atheniensischen Demokratie**); endlich ist Euripides angefüllt von Schmähungen gegen die unglückliche Frau. Denn wer die »vielgescholtene« Helena, wie sie bei Göthe heisst, kennen lernen will, den verweise ich auf Euripides. Nicht nur Trojaner schmähen oder vielmehr (man erlaube) schimpfen sie, wie Hecuba und Andromache, sondern auch Griechen und ihre nächsten Verwandten: Peleus, Pylades, Orestes, Iphigenia, Clytämnestra, Electra und ihr Vater Tyndareos: und damit alles zusammentöne, stimmt auch der Chor der dienenden Weiber mit ein. Ihr eigener Vater redet also (Orestes 502):

*) Nach Homer hat Menelaus im Hause des Deiphobus grade den härtesten Kampf, ϑ, 517.

**) Iph. A. 467. (Bothe) 479. 481 ff. 718. 817. 915. 923. 1145 ff. 1219. Hec. 130. 240. 485. 822. 825. 857. Aiax 408. Phil. 1243. 1257. 1293. An mehrern dieser Stellen tritt Odysseus als der Demokrat auf, welcher die Menge bearbeitet. — Ebenso kann man bemerken, dass die Atriden im Verhältniss zu den übrigen Homerischen Demogeronten Tyrannen geworden. Philoct. 5.386. 926. 1025. Ai. 667. 749. 1070. 1095. 1232. — Die Trojaner sind Perser: Or. 1085. 1347. 1404.

Gottlose Weiber hass' ich, und vor allen hass'
Ich meine Tochter, die den Gatten mordete.
Nie werd' ich auch Helenen loben, dein Gemahl,
Noch zu ihr reden, noch dich preisen, dass du für
Ein böses Weib zu Ilions Gefilden zogst.

Und öfter wird es Menelaus zum Vorwurf gemacht, dass er solch ein schlechtes Weib zurückgeholt. »Du hättest noch Geld zugeben sollen, sie los zu sein,« sagt Peleus. Ein böses und sehr böses Weib, die gottverhasste, die vielbeseufzte, die vielmordende heisst sie, und neben den Homerischen *Δύσπαρις* tritt bei ihm eine *Δυσελένη* und *Αἰνελένη*. Auch tritt noch anderes hinzu, uns den Anblick ihrer Gestalt zu verleiden. Aus Schaam über ihr Vergehen sollen die Dioskuren, ihre Brüder, und ihre Mutter Leda sich getödtet haben. (Hel. 132.) Am häufigsten wird sie hervorgehoben als Unheilstifterin für ganz Griechenland und Troja*). Fragen wir aber nach der Ansicht von ihrer Person, insofern bei diesem literarischen Alcibiades, der ein schönes Talent nur zu oft zu wissenschaftlicher Lüderlichkeit missbrauchte, nach einer Ansicht gefragt werden muss, so tritt diese z. B. hervor in folgender Stelle (Orest. 128). Helena, in Griechenland angelangt, hat den Tod ihrer Schwester Clytämnestra erfahren, bringt ihr ein Todtenopfer und die letzten Ehren, wozu bekanntlich das Abscheeren der Haare gehörte. Nun sagt Electra:

Seht wie die Spitzen ihres Haars sie abgemäht,
Der Reize schonend: bleibt sie doch das frühre Weib.
Sei'st du verhasst den Göttern, wie du mich verderbt
Und diesen und ganz Hellas!

Also geradezu eine eitle Buhlerin. — Ich vergesse keinesweges, dass manches der Art bei einem Tragiker durch Charakter oder augenblickliche Stimmung der Sprechenden gerechtfertigt, durch die Verwicklung der Umstände nothwendig werden kann; aber bei Euripides kann es gar nicht entgehen, dass ihm diese arme Helena zu einem Lieblingsthema geworden war. Ihm

*) Hier ein kleines Verzeichniss hiehergehöriger Stellen aus Euripides: Iph. T. 8. 13. 331. 400. 476. (Rhes. 248. 864). El. 185. 960. 995. 1016. Hec. 250. 425. 894. Or. 19. 55. 100. 130. 236. 502. 630. 699. 718. 722. 1094. 1113. 1125. 1270. 1326. 1542. Andr. 102. 225. 244. 575. 582 ff. 600. Iph. A. 342. 441. 606. 692 ff. 1052. 1189. 1200.

wehrte nicht die entschwundene Scheu vor dem geheiligten, aber es reizte ihn bald die Zusammenstellung mit Clytämnestra, damit Leda zwei gleich böse Töchter habe (Orest. 235. 731. Elect. 996), bald die Beziehung auf die feindseligen Verhältnisse zwischen Sparta und Athen, alles Spartanische, besonders aber die Weiber und unter ihnen vorzugsweise Helena zu schelten (Andromache 575, vergl. 440. 705): und er, der jeden Gegenstand gern wählte, der reichen und auffallenden Stoff für schon verwilderte Hörer darbot, der nur deshalb so gern die Weiber schmähte, wie hätte er sich Helena sollen entgehen lassen. So Euripides, und es kann sein, dass andere Tragiker sich ähnliches erlaubten; wir wissen noch, dass Theodectes, der Schüler des Aristoteles und Isokrates, eine Tragödie Helena geschrieben, eben so der Tragiker Diogenes, und Timositheus eine Rückforderung der Helena (vergl. Heinrichsen carm. Cypr. p. 88). Aber tadeln wir mit Recht, wenn sie verfuhren wie Euripides, die Tragiker, so thaten die Verfasser der Satyrspiele und die komischen Dichter was ihres Amtes war, wenn sie den empfänglichen Stoff mit allen Schellen ihrer ungezügelten Laune umkleideten. Damals besass der Witz — wie gefährlich in andern Zeiten — seine natürliche Kraft »vor Gott und Menschen angenehm zu machen,« und mit einer Unbefangenheit, welche für den höchsten Beweis von der Bildung des atheniensischen Volkes gelten darf, verstand man am gehörigen Ort Scherz, Laune und Witz über Hohes auch und Geachtetes aufzunehmen und zu vergessen. — Ein Gegenstand des Satyrspiels war Helena in Sophokles »Zurückforderung der Helena.« Komödien, so viel wir sogar jetzt noch wissen, hatte man unter dem Namen Helena von Philyllius (aus der alten Komödie), von Alexis und Anaxandrides (aus der mittlern).

Nur ein Pröbchen ist uns noch aufbehalten, wie ihr in diesen Stücken mitgespielt wurde. Im Cyklopen des Euripides trifft Odysseus auf der Cyklopeninsel landend den Silenus mit seinen Satyrn an, welche dorthin verschlagene der Cyklop als Sklaven zu seinen Diensten gebraucht. Zwischen Odysseus und dem Chor der Satyrn entspinnt sich folgendes Gespräch (v. 161 ff.):

Chor. Hör' an, Odysseus; dürfen wir mit dir plaudern eins?
Odysseus. Ei wohl! Als Freunde gegen Freund geberdet euch!

Chor. Habt Troja, habt ihr Helenen unterworfen euch?
Odysseus. Der Priamiden ganzen Stamm vertilgten wir.
Chor. Und als ihr nun des Weibleins wieder Herren wart,
Habt ihr nicht alle Reih' herum bei ihr gemacht?
Denn wohl gefällt ihr's, vielen sich vermählt zu sehn.
Die Treuvergessne! da sie die bunten Hosen sah
Her um die Beine, da den goldnen Kettenschmuck,
Den jener mitten um den Hals geschlungen trug,
Ging ihr das Herz auf, und das brave Männelein
Verliess sie den Menelaus; wäre nimmer doch
Das Weibervolk geboren — als für mich allein.

Noch sei mir erlaubt, einen Einfall — ich will es beim Mangel aller äussern Zeugnisse nicht einmal eine Vermuthung nennen — hinzuzufügen über eine Darstellung, welche mir aus einer Komödie geflossen scheint. Der späte Sammler Ptolemäus Hephästio hatte, wie Photius in den Auszügen seines Buches berichtet, angemerkt (147. a. 14 Be.): »Ein gewisser Peritanus mit Namen, ein Arkadier, verführte die Helena, als sie in Arkadien mit Paris zusammen war. Paris zur Strafe für den Ehebruch entmannte ihn, und daher nennen die Arkadier die Verschnittenen *περίτανοι*.« Zuerst über die verkehrte grammatische Bemerkung erinnere ich, dass sie bei den griechischen Autoren viele Analogien findet. Sie haben selbst für ganz gangbare griechische Wörter eine Art Etymologie, wonach sie alles von einer oft ohne Zweifel blos ihrer eigenen Erfindung angehörigen mythologischen Fabel oder Person herleiten. So soll das Wort *ἀγών* herkommen von *Ἀγών*, dem Wagenlenker des Pelops (Schol. Ω, 1); *οἶνος* von Oeneus (Ath. 35 a); *βροτός*, *θυηλαί* (E. M. 215. 457) von Gleichnamigen der Mythologie*). S. Lob. Aglaoph. p. 168.

Dies über die, wie man leicht erkennt, umgekehrte Etymologie. Was aber die saubere Geschichte selbst anbetrifft, so ist es mir durchaus wahrscheinlich, dass sie aus der Komödie geflossen. Ganz in diesem Geiste ist es nebst anderem, dass Paris an dem Verbrecher die orientalische Strafe vollzieht. Der Verfasser hatte die Scene nach Arkadien versetzt, hatte den ehe-

*) Vgl. Eurip. Ath. 465 b.

brecherischen Arkadier, der so übel anlaufen sollte, Peritanos genannt, was auf arkadisch der Verschnittene hiess. Die Versetzung aber nach Arkadien beruhte auf einer Sage (Ptol. Heph. p. 149. a. 24 Bc.), dass Helena, als sie in Arkadien auf dem Parthenischen Berge jagte, von Alexandros geraubt worden. Dieses ὄρος Παρθένιον, d. i. der Jungfernberg, wird dann bei unserm Komiker des Spasses nicht leer ausgegangen sein, ja er lieh ihm vielleicht den Gedanken, aus vielen Orten der Entführung vorzugsweise dahin seine unjungfräuliche Geschichte zu versetzen.

Eben so wenig verdenken wir es den römischen Dichtern der Liebe, wenn sie mitunter Helena von derjenigen Seite auffassten, von der sie ihren Lesbien und Delien am ähnlichsten erschien. Properz (II, 1, 49) will sich überreden von der Keuschheit seiner Cynthia, und sagt dabei:

Weiss ich es doch, sie pflegt leichtfertige Mädchen zu tadeln,
Und um Helena blos — ist sie der Ilias gram.

Aehnliches z. B. bei Horaz (IV, 9, 3). — Um endlich noch die Kirchenväter zu erwähnen, so würden wir, wenn zufällig bei ihnen nirgend derselben gedacht würde, doch vermuthen können, was ihrem Sinne von dieser Gestalt im Andenken geblieben. Sie, welche schon eine armselige Mythologie überliefert erhielten, entkleideten sie noch absichtlich, um mit der nackten Gestalt ihren Hohn oder ihr Mitleiden zu haben. So wundern wir uns nicht, dass Theodoretus (Therapeutica III. p. 767 Sch.) nichts von ihr zu erwähnen weiss, als »ihren gar gewaltigen Ehebruch an Menelaus.«

Schon lange fürchte ich einer Nachlässigkeit für schuldig geachtet zu werden, indem ich von den mancherlei Entstellungen und Verunglimpfungen meiner Heldin gesprochen, und bisher einer sehr bekannten Sache keiner Erwähnung gethan, in welcher man die Wurzel aller dieser Verunstaltungen zu erkennen geneigt sein möchte. Ich meine Stesichorus und seine Palinodie. Man erinnert sich z. B. aus Horaz (Epoden XVII, 42): Stesichorus (der in einem Gedichte Helena verunglimpft) sei erblindet; ihm sei die Nachricht geworden, dies sei geschehen durch Helena's Zorn; da habe er die Palinodie gesungen und seine

Augen wieder erhalten. Von welcher Art seine Verunglimpfung gewesen, wäre zu wissen vorzüglich erwünscht. Der älteste Zeuge, und gewiss ein ganz sicherer, ist Isokrates (Encom. Hel. 31):

»Sie zeigte, sind seine genau übersetzten Worte, ihre Macht auch dem Dichter Stesichorus. Denn als er am Anfange seines Gesanges (ᾠδή) etwas unglimpfliches über sie gesagt hatte (ἐβλασφήμησέ τι περὶ αὐτῆς), stand er auf, der Augen beraubt: als er aber die Ursache des unglücklichen Ereignisses kennen gelernt, und den Gegengesang (παλινῳδία) gedichtet, stellte sie ihn wieder in seinen frühern Zustand her.«

Wie diese Palinodie gemeint gewesen, wird gestritten. Ich will meine Ansicht darüber kurz und ohne Widerlegung anderer angeben*). Zwei Stellen aus Pindar sind es, welche mir eine vollkommene Analogie dafür zu enthalten und das richtige Verständniss zu eröffnen scheinen. Zuerst Ol. IX, 45: »Tapfere und weise Männer wurden mit Gott: denn wie hätte gegen den Dreizack sonst Hercules die Keule geschwungen mit der Hand, als für Pylos stehend ihn drängte Poseidon und ihn drängte mit silbernem Bogen kämpfend Phöbus, auch Aides nicht unbewegt hielt den Stab, womit er die sterblichen Leiber herabführt zur hohlen Strasse der Sterbenden? — Wirf mir hinweg, Mund, dieses Wort: denn die Götter zu schmähen ist verhasste Weisheit.«

Sodann Ol. I, 43: »Ja Wunderbares geschieht viel, aber wohl auch über die Wahrheit täuschen mit bunten Lügen geschmückte Erzählungen die Sagen der Sterblichen: und die Anmuth, die alles Einschmeichelnde den Menschen bereitet, verschafft Achtung und ersann oftmals, dass Unglaubliches glaublich war. Doch die folgenden Tage sind die weisesten Zeugen. Dem Menschen geziemt's von den Göttern Schönes zu sagen: denn kleiner ist sein Vergehen. Sohn des Tantalus, von dir will ich das Gegentheil von den früheren erzählen« — nun folgt die Fabel des Pelops, die ihm anstössig war, auf seine Weise und anders als von den früheren erzählt. Was kann mit Stesichorus analoger sein? Wie Pindar in der ersten Stelle, wie von religiöser Scheu ergriffen, ausruft: »Wirf mir hinweg, Mund,

*) Zuletzt hierüber ausführlich Welcker in Jahns Jahrb. IX, 3, S.270 ff.

dieses Wort,« und an der andern sagt, unwahr sei die gewöhnliche Erzählung, er wolle eine andere geben, so fing Stesichorus an: »Nicht wahr ist dieses Wort, denn nicht gingst du in wohlgezimmerten Schiffen, noch kamst du nach der Burg Troja's.« Und nun erzählte er, dass statt ihrer ein Luftbild nach Troja kam*).

Er ist wahrscheinlich der Erfinder der Fabel vom Luftbilde (dass er sie zuerst in die Literatur eingeführt, erhellt aus Zeugnissen unwidersprechlich), die er an die Sage von dem Aufenthalte der Helena in Aegypten knüpfte und nach der Analogie des Luftbildes von Aeneas, um welches in der Iliade die Heere kämpfen, und dessen, welches Here statt ihrer dem Ixion zur Umarmung entgegenstellte, gebildet zu haben scheint. Erfunden ist also die Fabel zur Vertheidigung der Helena, deren That der schon in das philosophische Zeitalter reichende Dichter sich schon nicht durch allgemein menschliche noch poetische Gründe zu rechtfertigen vermochte. Die Verunglimpfung, welche ihm schon Gewissensscrupel machte, braucht daher in nichts anderem bestanden zu haben, als eben in der Erzählung, dass sie untreu dem Menelaus einem andern gefolgt und Unheil dadurch gestiftet; und wir brauchen gar nicht anzunehmen, dass er neue Thatsachen erwähnt, die ihren Charakter befleckten. Nur so auch stimmt der Ausdruck des Isokrates: »Am Anfange des Gesanges hatte er etwas unglimpfliches über sie gesagt (*ἀρχόμενος τῆς ᾠδῆς ἐβλασφήμησέ τι περὶ Ἑλένης*), und wenn andere dies Tadel, Anklage, Schmähung (*ψόγος*, *κατηγορία*, *κακηγορία*) nennen, so steht ja dies in gar keinem Widerspruche. Auch sagt Dio Chrysostomus (Kleine 76): Stesichorus habe über Helena alles dasselbe gedichtet, was Homer (nämlich in Bezug auf ihren Charakter, worauf es in jener Stelle ankommt; mehrere anderweitige Fabeln, die dem Homer unbekannt sind, hatte er) — welches zwar bei dem Rhetor, wenn er etwas damit beweisen will, nicht ganz wahr zu sein braucht, aber auch nicht ganz falsch sein kann; und die Verschiedenheit kann also nicht in sehr we-

*) Es ist nach der Stelle des Isokrates wohl keinem Zweifel unterworfen, dass die beiden Gedichte unter dem Namen *ᾠδή* und *παλινῳδία* gingen; wahrscheinlich standen sie in den Büchern mit diesen Ueberschriften dicht hinter einander.

sentlichen Dingen bestanden haben. Dass Spätere, was dem Homer keine Schmähung war, auch in der Geschichte der Helena als eine solche ansahen, beweist deutlich eine Stelle des Plato (Phaedr. 243), wo er den Homer mit Stesichorus zusammenstellt und meint — dies freilich scherzhaft —, wenn auch Homer eine Palinodie auf Helena gemacht, so würde er wie Stesichorus von seiner Blindheit genesen sein. Endlich sagen ja die erhaltenen Worte des Stesichorus selbst, was er vor allem zu verwerfen habe, nämlich »dass sie nach Troja gegangen« *).

Durch keinerlei, weder unwillkührliche, noch muthwillige Verunglimpfungen der Dichter liess die Volksansicht sich irre machen. Die königliche Frau, die Tochter des Zeus, die überwältigende Schönheit liess das Vergehen in den Hintergrund treten, und als in Griechenland der Heroenkultus sich bildete, ward sie zur Heroine oder zur Göttin. In Therapnä in Lakonien hatte sie einen Tempel (Herod. VI, 61) und wurde dort mit Menelaus zusammen verehrt, beide nicht als Heroen, sondern als Götter (Isocr. enc. Hel. 62). Die Lacedämonier feierten ihr ein Fest *Ἑλένια* (Hesych. s. v.). Ihren Tempel daselbst erwähnt Pausanias (III, 14, 3). Auch in Attika war ihr ein Opfer geweiht (Eust. 1425) und ein Heiligthum in Rhodus (Pausan. III, 19, 10). Dass sie in Lakonien als eine Vorsteherin der Schönheit gedacht wurde, erhellt aus folgender anmuthigen Erzählung Herodots (l. l.): »Dieser Spartiate hatte eine Frau, die war die allerschönste Frau in ganz Sparta, aber doch war sie erst aus der hässlichsten die schönste geworden. Nämlich sie sah erst sehr hässlich aus, und ihre Amme, weil sie doch so reicher Leute Kind und so ungestaltet war, und ausserdem die Amme sah, dass den Eltern ihre Gestalt so viel Kummer machte, als die Amme dies alles bedacht, so fiel sie auf folgendes Mittel: Sie trug sie alle Tage in den Tempel der Helena; derselbe steht an dem Ort, der da heisset Therapna, über dem Phöbäon. Und so oft die Amme sie hereintrug, stellte sie sich vor das Bild und flehte zur Göttin, sie möchte doch dem Kindlein seine Unge-

---

*) Cf. loc. MS. ap. Iriarte I. p. 233 (auch bei Neumann, Aristot. rer. publ. fragm. p. 159). *τυφλωθῆναι δὲ αὐτὸν λέγουσιν ἢ διὰ μῆνιν τῆς Ἑλένης ὀργισθείσης αὐτῷ εἰπόντι αὐτὴν ἀπολιπεῖν Μενέλεων καὶ ἀκολουθῆσαι Ἀλεξάνδρῳ.*

stalt nehmen. Und einmal, so erzählt man, als die Amme wieder aus dem Tempel ging, wäre ihr ein Weib erschienen, dieselbe hätte gefragt, was sie da auf dem Arm trüge. Und jene sprach, sie trüge ein Kindlein. Da sagte sie, sie sollte es ihr zeigen; jene aber sagte nein, denn die Eltern hätten ihr's untersagt, sie solle es keinem Menschen zeigen. Die aber sagte, sie müsste ihr's durchaus zeigen. Und als die Amme sah, dass dem Weibe so viel daran lag, das Kindlein zu sehen, so zeigte sie ihr's endlich. Sie aber hätte dem Kindlein den Kopf gestreichelt und gesagt, sie würde die schönste Frau werden in ganz Sparta. Und von dem Tage an hätte sich ihre Gestalt verändert.«

Noch zwei andere Punkte deuten darauf hin, dass Helena in der Volkssage keine Herabsetzung erfuhr: zuerst dass die Sage von ihrer Entführung durch Theseus, so nahe hier die Versuchung lag, niemals zu ihrem Nachtheil ist gemissbraucht worden (Meurs. Thes. c. 26); sodann dass in der ägyptischen Sage, welche Herodot (II, 113 ff.) ausführlich erzählt und welche doch wahrscheinlich auf die gangbare Ansicht des griechischen Mythus sich gründete, Paris als nichtswürdiger Räuber, dagegen Helena vollkommen schuldlos erscheint.

Es finden sich Spuren von einer Ansicht, wonach Helena, wo sie irgend erscheint, unwiderstehlich Liebe erregen müsse, und Liebe, welche für sie oder andere die unseligsten Folgen herbeiführt. Der Sohn des ägyptischen Königs, in dessen gastfreundlichen Schutz sie gegeben, verliebt sich in sie nach Euripides, und damit sie ihm nicht entführt werde, befiehlt er jeden anlandenden Griechen zu tödten (Hel. 154. 400). Nach einer Erzählung in den Liebesgeschichten des Parthenius (34) verliebt sich in sie ihr eigener Stiefsohn (Sohn von Paris und Oenone), welchen der Vater aus Eifersucht ermordet.

Der Männer Augen, Städte selbst erobert sie,
Entflammet Häuser. Solchen Zauber übt sie aus.

(Troad. 854.) Demgemäss werden ihr Zaubermittel, namentlich ein Zauberring beigelegt (Ptol. H. Phot. 153. b. 25. Serv. Aen. II, 33. Suid. *ἰχθύς. πάν*). — Vgl. Qu. Sm. VI, 155. — In dieser Ansicht liegt offenbar eine Allegorie. Es ist wie ein unheimlicher Liebesdämon, welcher durch einen ihm selbst oft verderblichen Liebeszauber Alles in seinen unheilbringenden Kreis bannt.

Dass man sie auf der Insel Leuke (welche wie ein östliches Elysion erscheint) mit Achilles vermählte, beruht auf der Idee, die schönste dem schönsten zu gesellen.

Schöner ist die Allegorie bei Göthe. Es ist eine sterbliche Aphrodite. So wie es der Liebesgöttin Wesen ist, Liebe zu geben und zu empfangen, aber als Wohlthat und Lust: so erscheint in dem zweiten allegorischen Theile der Göthe'schen Dichtung unsere Heldin. Nachdem sie zuerst als bestimmte Persönlichkeit mit mannigfachen Gefühlen, Gedanken, Schicksalen und Leiden, die freilich zuletzt der Sage gemäss an Schönheit und Liebe sich knüpfen, vor uns sich bewegt: sind in der Allegorie gleichsam alle gröbern Elemente abgelöst und nur die leichtern und ätherischen, Schönheit und Liebe, bilden den Inbegriff ihrer Erscheinung. —

Vorstellung der Griechen

über den Neid der Götter und die Ueberhebung.

Neid der Götter.

Nach der Darstellung in der bekannten Tragödie des Aeschylus rührt die Feindschaft zwischen Prometheus und den übrigen Göttern (denn ein Gott ist Prometheus auch bei Aeschylus) von seinen vielfachen Wohlthaten her, die er den Menschen wider den Willen jener erwiesen. Unverständig wie die Kinder seien die Menschen gewesen, nicht Häuser zu bauen hätten sie verstanden, nicht den Wechsel der Jahreszeiten vorauszusehen: bis er sie gelehrt habe den Aufgang und Untergang der Gestirne, Rechnung und Buchstaben, Zähmung der Thiere, Beschiffung der Gewässer, heilende Kräuter und Säfte gegen Krankheiten, und so fährt er fort in dem Verzeichniss seiner Wohlthaten, bis er triumphirend mit den Worten schliesst:

> in kurzem Ausspruch alles eng umfasst, vernimm:
> all' alle Künste hat von Prometheus her der Mensch.

Also alle jene Wohlthaten haben die Menschen nicht von den Göttern; wider ihren Willen erbarmt sich der menschlichen Nacktheit ein einziger, abtrünniger, und ladet dadurch schwer lastende Feindschaft des Zeus und der Seinigen auf sich (Prom. 120). Warum aber die Götter so hartnäckig den Sterblichen ihre Förderung versagt, darüber hat Aeschylus nirgend Auskunft gegeben; er musste wol diese nothwendige Ergänzung seines Mythus bei seinen Zuhörern voraussetzen dürfen. Einer von den alten Auslegern der Tragödie macht zu einer Stelle des Stücks (V. 120) die Bemerkung: „alle Götter zürnen dem Prometheus wegen des Feuers: denn dadurch hatten die Menschen alles bequem und opferten nicht mehr regelmässig (συνεχῶς).“ Und in dieser Bemerkung, welche der Scholiast in irgend einer alten Quelle über das Feuer des Prometheus fand, haben wir

---

Erschien 1838.

vermuthlich noch nicht genau die oben vermisste Ergänzung der Fabel, wie sie Aeschylus dachte: aber doch, wie sie von andern Alten gedacht wurde. Denn uralt ist die Vorstellung, dass die Götter eifersüchtig sind auf zu ausgezeichnete Geschicklichkeit der Menschen, weil sie fürchten von den selbst sich genügenden Menschen in der ihnen gebührenden Ehre sich geschmälert zu sehen. Wir haben davon ein der Sache wie der Fassung nach höchst merkwürdiges Beispiel bei Homer, welches wir uns genau werden vors Auge führen müssen. Die seekundigen Phäaken, deren Schiffe nie fehlen und alle Wege wissen (8, 559), haben den Odysseus glücklich in seinem Vaterlande ausgesetzt:

aber Poseidon (Od. 13, 125)
Dachte der Drohungen stets, die dem göttergleichen Odysseus
Einst im Zorn er gedroht; doch forscht' er den Willen Kronions:
Vater Zeus, nie werd' ich im Kreis der unsterblichen Götter
Noch ein geachteter sein, da Sterbliche meiner nicht achten,
Jene Phäaken, obzwar aus meinem Geschlecht sie entstammt sind.
Dacht' ich doch, nun würde mit vielen Leiden Odysseus
Kommen ins Vaterland; denn die Heimkehr wehrt' ich ihm niemals
Ganz, nachdem du selber sie zugewinkt und gelobet.
Aber den Schlafenden führten im Schiffe sie über die Meerflut,
Legten in Ithaka ihn, und gaben ihm reiche Geschenke.
Ihm antwortete drauf der Herrscher im Donnergewölk Zeus:
O du Gestaderschüttrer, gewaltiger, welcherlei Rede!
Nimmer verachten ja dich die Unsterblichen; würd' es doch schwer sein,
Dir, der an Würden und Macht vorragt, Missachtung zu äussern.
Doch so ein sterblicher Mann, durch Kraft und Stärke verleitet,
Dich nicht ehrt, dann bleibt dir hinfort ja immer die Strafe.
Thue wie dirs gefällt und deiner Seel' es genehm ist.

Die Strafe, welche er an den Phäaken nehmen will, dass sie ihm den Odysseus heimgeführt, den er noch länger umhergeworfen hätte, ist: er will ihr Schiff zum Felsen im Meer versteinern und um ihre Stadt, wie es heisst, ein Felsengebirg umherziehn. Aber wir müssen diese Scene nothwendig noch weiter verfolgen. Zuerst müssen wir den mächtig und leicht schaltenden Gott sehn, wie er schneller als das Schiff nach Scheria eilt, und als er dem Lande nahe ist, es nur mit der flachen Hand schlägt, und schuf

zum Felsen es plötzlich, der fest wurzelt' am Boden des Meers; —— und er kehrte von dannen. Die Phäaken stehen am Ufer und sehen mit Verwunderung, wie das Schiff plötzlich verschwindet: »nur eben erschien es ja völlig.« Doch der König Alkinous weiss ihnen die Lösung zu geben:

Wehe, gewiss nun trifft mich ein Loos uralter Verkündung!
Denn mein Vater erzählte, dass Eifersucht uns Poseidon
Trage*), dieweil wir jeden gefahrlos senden zur Heimath;
Einst auch würd' er ein treffliches Schiff der phäakischen Männer,
Das von Entsendung kehrt, im dunkelwogenden Meere
Schlagen, und hoch um die Stadt ein Felsengebirg uns umherziehn
So weissagte der Greis, das wird nun alles vollendet.
Aber wohlan, wie ich rede das Wort, so gehorchet mir alle.
Ruht hinfort von der Männer Geleit, wann flehend ein Fremdling
Kommt in unsere Stadt; und weiht dem Poseidon zum Opfer
Zwölf erhabene Stier', ob jener vielleicht sich erbarme,
Dass er nicht um die Stadt ein hohes Gebirg' uns umherzieht.
Jener sprach's; sie erschraken und rüsteten Stiere zum Opfer.
Also fleheten nun dem Meerbeherrscher Poseidon
Dort des phäakischen Volks erhabene Fürsten und Pfleger.

Doch zur Vollständigkeit dieses Bildes fehlt uns noch ein Zug, vielleicht der schönste, den wir aus einem andern Buche herübernehmen müssen. Nämlich schon da, wo der Phäakenkönig (8s Buch, End.) dem Odysseus das Geleit in die Heimath zusagt, erwähnt er der Weissagung über das einst von Poseidon bevorstehende Unheil und setzt hinzu: »doch dies möge der Gott vollenden oder es unvollendet lassen, wie's ihm lieb ist im Herzen.« — An einem trefflichen Beispiel sehen wir hier, wie der wahrhaft religiöse Sinn alles auszugleichen versteht. Mögen wir die Vorstellung, welche wir hier besprechen, immerhin nach unsern Begriffen eine unedle nennen, hier ist sie von der schönsten Religiosität so gleichsam umhüllt, dass, wenn ich nicht irre, und ich glaube aus diesem Grunde, das Vorhandensein dieser Vorstellung im Homer bisher wenig bemerkt worden ist. Wie Zeus dem Gott, welcher ihm seine Befürchtung ausspricht, halb spöttelnd es verweist, wie er nur auf den Gedanken kommen könne,

*) ἀγάσασθαι.

einem Gotte wie er könnten die Götter ihre Ehrfurcht entziehn, und wenn Menschen es thun sollten, ihn an seine Macht zu strafen verweist: wie dann der Dichter sogleich seine eigene unverrückte Ehrfurcht und Anschauung der göttlichen Erhabenheit in der Scene bewährt, da er die Versteinerung beschreibt: wie ferner die Phäaken weder die Spur eines Unwillens noch Reue äussern über ihre menschenfreundliche Handlung, sondern nur zu Opfer und Gebet schreiten: wie sie endlich vorher, obgleich kundig dessen, was einst bevorsteht, im Gefühl ihrer gastfreundlichen Hülfeleistung sich ruhig ergeben, ob der Gott es vollenden wolle oder auch nicht, nun aber, da das Staunen und die Furcht der Erfüllung über sie kommt, es doch für gerathener halten, fernerhin das Geleit der Fremdlinge aufzugeben (ein Zug, der zugleich den feinsten Menschenkenner bewährt): das alles ist so wunderbar und so wundervoll, dass selbst derjenige noch überrascht werden kann, der für alles Schöne und Edle bei diesem Dichter durch wiederholte Erfahrung das nil admirari erreicht zu haben glaubt.

Hieher gehört nun ferner noch die Stelle Il. VII, 442 ff., wo Poseidon bei Zeus über die Verschanzung der Griechen klagt, die den Ruhm seiner gemeinschaftlich mit Apollo um Troja erbauten Mauer verdunkeln werde, mit einer im gleichen Sinne wie oben gehaltenen Antwort des Zeus: »ei, du gewaltiger Erderschütterer, was sagst du! ja, ein anderer Gott könnte wol das fürchten im Sinne, der viel machtloser wäre an Händen und Willen! dein Ruhm aber wird sein, soweit der Tag sich ausbreitet. Wohlan, sobald die Achäer heimgekehrt, führe das Meer hinweg über ihre Verschanzung und decke wieder mit Sand das Gestade.«

Was in diesen hier ausgehobenen Worten übrigens Beachtung verdient dem Leser überlassend, bemerke ich, dass Poseidon in seiner Klage auch das Moment berührt, die Griechen hätten die Verschanzung gebaut, und nicht den Göttern herrliche Hekatomben gegeben. — Also hätten sie durch Opfer und Gebet dabei zu erkennen gegeben, dass sie das Gelingen von der Beihülfe des Gottes abhängig wüssten, so würde man ihnen gnädiger gesinnt sein. Die vollkommene Analogie dazu findet man Il. XXIII, 862 ff.*).

*) Hier steht μέγηρε, nicht was man im Homer für den eigentlichen Aus-

Uebrigens muss die Vorstellung selbst von jener Eifersucht auf einer gewissen Stufe anthropomorphischer Religion sehr natürlich sein. Ich finde sie z. B., nur natürlich mit orientalischer Färbung, bei den Indern. In der Sakuntala (1. Act, p. 15) heisst es (nach Hirzel): »Jener königliche Weise übte sich vormals in der strengsten Busse so sehr, dass die Götter in einer Art von Eifersucht die Nymphe Menaka herabsendeten, um seiner Enthaltsamkeit Hindernisse in den Weg zu legen. König. Haben also die Götter selbst eine solche Furcht, wenn andere in Frömmigkeit sich vertiefen!«

Allerdings taucht bei Homer sonst noch die Vorstellung auf, die Menschen vermögen wirklich etwas, wenigstens in einzelnen Fällen, durch eignen Muth und Kraft auch über den Willen der Götter hinaus (s. *P*, 321, 327 ff.). — Solche Vorstellungen, einmal gefasst, dauern dann geraume Zeit fort, sogar im Widerspruch mit geläuterteren Ideen. Oder, genau betrachtet, steht jene Vorstellung nicht im Widerspruch damit, was bei Homer ja über- und überall gesagt und gefühlt wird, dass alles, auch Geschicklichkeiten uns die Götter geben? »Alle Menschen bedürfen ja der Götter.« Od. 3, 48. Ja mit ausdrücklichen Worten heisst es irgendwo im Homer (Od. 7, 35) von der Schifferkunst der Phäaken: »denn das gab ihnen Poseidon,« also derselbe Poseidon, welcher sich vor ihrer Geschicklichkeit fürchtet! Dergleichen Widersprüche im Kreise religiöser Vorstellungen können niemand befremden, der sich selbst oder andere beobachtet hat; giebt es ja bei uns auch einige der Art, deren wissenschaftliche Lösung zu erreichen, eine fortwährende Arbeit unserer Gottesgelehrten und Weisheitsfreunde ist. Wie ungefährdet dabei die ächte Frömmigkeit bestehen könne, welche wie ein Oel die streitenden Wogen zur Ruhe bringt, haben wir in der Seele unseres trefflichen Dichters gesehen. Homer fand diese Volksvorstellung sehr aus-

---

druck jener Eifersucht der Götter halten muss, *ἀγαίεσθαι*. — Die übrigen Stellen, wo ein Versagen der Götter mit *μεγαίρω* ausgedrückt ist, wiewohl sie auch nach Buttmanns Untersuchung über das Wort (lexil. I.) nicht ohne Schwierigkeit sind, wenn nicht *μεγαίρω* schon in den Begriff jedes Verweigerns übergegangen ist, können doch weder als Eifersucht noch Neid gedacht sein: *O*, 473. *N*, 563. *γ*, 55. Auch die Stelle Il. *P*, 71: *εἰ μή οἱ ἀγάσσατο Φοῖβος Ἀπόλλων* scheint kaum in die obige Vorstellung zu gehören und *ἀγάσσατο* nicht in jener speciellen Bedeutung zu enthalten.

gebildet vor. Fürchten die Götter an Verehrung bei den Menschen einzubüssen, wenn diese durch eine ausnehmende Fertigkeit und Geschicklichkeit sich ihres Beistandes für überhoben halten könnten, so kann auch bei ausnehmendem Glück dasselbe geschehen. Auch dies kennt Homer. Menelaus sagt dem Telemachus (Od. 4, 170): »Wie hatt' ich gehofft, dass dein Vater, mein lieber Freund, von Troja heimkehren würde: dann hätt' ich ihm zum Wohnsitz eine Stadt in meiner Nähe angewiesen: dann wären wir oft zusammengekommen, und unsere Liebe und unsere Freude hätte nichts getrennt als der schwarze Tod! Doch darauf muss wohl Gott selbst eifersüchtig gewesen sein (*μέλλεν ἀγάσσεσθαι*), der dem Armen die Heimkehr nicht gewährt hat!« — Und Penelope, wo sie ihren Gemahl erkennt (23, 210): »die Götter haben uns Jammer gegeben: die eifersüchtig waren (*ἀγάσαντο*), dass wir beide neben einander uns unserer Jugend erfreuen sollten und an die Schwelle des Alters gelangen!«

Dies ist nun die eine und älteste Gestalt, in welcher wir dieser Vorstellung bei den Alten begegnen. Sie hat auch nach Homer noch fortgedauert*). Allein sie erscheint uns noch in einer sehr abweichenden Ausbildung, zu welcher wir nunmehr uns wenden wollen. Jedoch scheint es zweckmässig nicht gerade der Zeitfolge der Schriftsteller nachzugehn.

Wir finden in der griechischen Anthologie eine Anzahl Epigramme auf früh verstorbene, hoffnungsvolle Jünglinge, von denen es heisst, der Neid (*φθόνος*) habe sie weggerafft (s. diese angegeben bei Tafel zu Pind. Ol. VIII, p. 324). Eines z. B. beginnt:

Eben keimte mein Kinn, da entrafft mich der neidische Dämon,
achtzehnjährig —.

Philostratus redet so im Leben des Sophisten Hermokrates (VI, p. 612 Ol.): »ich aber muss sagen, dass wol niemand die

---

*) Z. B. Petron. carm. de mutat. reip. Rom. 240 modo quem ter ovantem Jupiter horruerat. Eratosth. catast. c. 6 bei der Aesculapfabel: *καὶ τῶν θεῶν δυσχερῶς τοῦτο φερόντων, εἰ αἱ τιμαὶ καταλυθήσονται αὐτῶν*. Das oben angeführte Scholion über die Fabel des Prometheus. Die Erblindung des Phineus, wie Apollonius sich darüber ausdrückt, II, 316.

Beredsamkeit dieses Jünglings würde übertönt haben, wäre er nicht dem Mannesalter entzogen worden vom Neide ergriffen (φϑόνῳ ἁλούς)*).

Diesem Dämon des Neides, von den Römern Invidia genannt, den wir hier in einem besondern Falle thätig sehen, das Hoffnungsvolle und Glückliche zu zerstören, finden wir anderwärts dieses traurige Geschäft in grösserm Umfange angewiesen. Unter den Staatsmännern des Alterthums ist Pompejus bekannt durch das ausserordentliche Glück, welches im Anfange seiner Laufbahn alle seine Unternehmungen begleitete. Plutarch, dessen vorzüglicher Reiz wie bei so vielen Alten mit darin besteht, dass er niemals den religiösen Gesichtspunkt aus den Augen lässt, hat dieses hinreichend geschildert, und schildert noch mit glänzenden Farben nach der Vernichtung des Mithridates seine Reise aus Asien nach Rom durch die berühmtesten Städte von Griechenland, die Wohlthaten, welche er austheilt, und die Huldigungen, die er empfängt, und so hoffte er denn als der glänzendste der Menschen Italien zu betreten und sehnte sich gesehn zu werden von denen, die in der Heimath nach ihm Sehnsucht empfanden. Aber, fährt er nun fort, das Dämonium, dessen Sorge es ist, zu den glänzenden und grossen Gütern des Glücks immer einen Theil des Uebels zu mischen, hielt schon längst geheime Wache in seinem Hause, ihm eine traurigere Rückkehr schaffend. — Demnächst findet er in Italien seine Gattin untreu (Vit. Pomp. 42).

Ich mache beiläufig aufmerksam, dass dieses die Stelle ist, nach welcher Göthe in der Helena seine Phorkyas gebildet hat. Man erinnere sich nur an die ganz gleichen Verhältnisse: dort Pompejus nach langer Abwesenheit heimkehrend und ein ungetrübtes Glück erwartend, hier Helena; dort Pompejus durch seine Gemahlin getäuscht und enttäuscht, hier Helena durch ihren Gemahl; vor allen aber wie die dämonische Phorkyas »im Hause geheime Wache hält.« Dass Plutarch zu Göthe's Lieblingsschrift-

---

*) Einer merkwürdigen Eigenthümlichkeit wegen mag ich hier nicht unerwähnt lassen Phil. Her. p. 675: »Was sagt dir denn Protesilaus darüber, dass er so jung hat sterben müssen? Ἐλεεῖ, ξένε, τὸ ἑαυτοῦ πάϑος, καὶ τὸν δαίμονα, ἐφ᾽ ᾧ τότε ἦν, ἄδικόν τε ἡγεῖται καὶ βάσκανον, μὴ ἐγχωρήσαντά οἱ τὸν γοῦν πόδα ἐς τὴν Τροίαν ἐρεῖσαι.«

stellern gehörte, den er viel und bis in die letzten Tage seines Lebens las, ist ausserdem bekannt: und jene Stelle ist in der That in ihrem ganzen Zusammenhange bei Plutarch selbst gelesen ergreifend genug. Auch dürfte sein guter Blick für seinen Geist, der stets verneint, wol hier die passendste Figur aus dem Alterthum richtig erkannt haben*).

Wie nun dieses Dämonium häufig erwähnt wird**), so finden wir auch Stellen, an welchen seine Schadenfreude recht absichtlich hervorgehoben wird. So der röm. Dichter Statius in seinen poetischen Wäldern (II, 6, 70) beklagt einen Freund, welchem ein Jüngling, mit besonderer Sorgfalt von ihm auferzogen, gestorben war. Invidia habe das vielseitige Glück seines Freundes schon längst mit schelem Blick betrachtet, und da jeder andere Verlust ihm leichter zu verschmerzen gewesen, habe sie, an der empfindlichsten Seite ihn zu treffen, es auf seinen Liebling abgesehen***). Dieses neidische Wesen, welches wir hier als ein selbständiges Dämonium angetroffen haben, finden wir jedoch ursprünglich nicht so, sondern als eine Eigenschaft der Götter.

Bevor ich jedoch weiter gehe, muss ich hier folgende Betrachtung einschieben. Wenn man glaubte, dass man von Homer ausgehend die religiösen Ansichten des Volksglaubens bei den Griechen in immer steigender Veredlung und Erheiterung antreffen würde, so würde man sich getäuscht finden. In mehreren Jahrhunderten, welche nach den Homerischen Gedichten liegen, eine Zeit, von der wir keine schriftliche Denkmale haben, von welcher alle geschichtlichen Spuren gering sind, müssen die Grie-

---

*) Bei Suidas steht: Ate der Teufel.

**) Der βάσκανος δαίμων z. B. der Romanschreiber: s. Locella Xenoph. Eph. zu p. 54, 5.

***) Hier am Rande mögen wol noch folgende Stellen des Libanius Raum finden. Er beginnt seine Rede auf den unerwarteten Tod des Kaisers Julian während des glücklich begonnenen Zuges gegen die Perser: »Schon durften wir alle hoffen, das Ende zu erfahren, die Auflösung der persischen Macht, und den Sieger triumphirend vor uns zu sehn: allein der neidische Dämon war stärker als unsere wohlbegründeten Hoffnungen.« Aber gegen den Schluss der Rede genügte das dem Rhetor nicht mehr. Da spricht er: »dieses und mehreres, was wir zu erwarten hatten, entführte eine Schaar neidischer Dämonen.« — Derselbe anderwärts (I, 85): »so zwang es ein neidischer Dämon, der die Dinge zu dem Ende drängte, zu dem er sie eben gedrängt hat.«

chen die ausserordentlichsten Erfahrungen gemacht haben, welche auf ihre Ansichten einen bleibenden Eindruck zurückliessen. Diese Erfahrungen aber waren trauriger Art, alte Königshäuser gestürzt, schnell aber glänzend entstandene Tyrannien erloschen, Völkerschaften ausgewandert, versetzt, unterjocht: und der Ernst dieser Eindrücke blieb bei dem auf das Religiöse durchaus hingerichteten Sinne des Griechen und bei seinem Alles beobachtenden Auge nicht aus. Der Homerische Mensch behält bei Elend und Ungemach den frohesten Lebensmuth, der Tod ist ihm unter allen Umständen ein Gräuel: — später aber hat auch die Ansicht Eingang gefunden, dass der Tod ein Wünschenswerthes sei, ja dass die Götter früh hinwegnehmen, wen sie lieben *). Bei Homer, obgleich er eine vorgeordnete Bestimmung grosser Begebenheiten kennt, ohne welche ja keine Weltordnung denkbar ist, treten doch durchaus in den Vordergrund die freundschaftlich mit den Menschen verkehrenden Gottheiten, ohne welche der Mensch wie verödet dastehen würde: bei Aeschylus **) und Herodot finden wir ausgebildet und hervortretend jene Idee von dem Fatum, einer schrofferen Nothwendigkeit, deren ernsteren Charakter gegen das Homerische Wesen ein jeder empfinden muss. — Homer — wie sollte er nicht wissen, dass der Mensch ein schwaches, ein leidensvolles Geschöpf ist, er weiss sogar, dass der Mensch das jammervollste Geschöpf ist von allem, was auf der Erde lebt und kriecht: er weiss es, aber was thut es ihm; ihm genügt der Grund (Il. 24, 525):

Denn so haben's die Götter den armen Menschen beschieden,
Mit Betrübniss zu leben, sie selber aber sind gramlos.

Er klagt auch über die menschlichen Leiden, aber seine Klage ist Wehmuth. Bei Pindar finden wir schon ausgerechnet, dass die Götter gegen ein Gut immer zwei Uebel geben (Pyth. III, 145); und wenn Homer fabelte, zwei Fässer stehen im Saale des Zeus, eines mit den guten Gaben, eines mit den bösen, so hatten Spätere ein Fass des Guten, zwei Fässer des Bösen aufgestellt (sch. ad 24, 527)***). Hienach nun wird es uns weniger

*) S. Voss Antisymb.

**) Nicht eben so bei Sophokles.

***) Ich weiche hiebei von Aristarchus ab, der diese Darstellung vom Missverständniss des Homer ableitet.

befremdend sein, wenn wir in dieser Periode in den Göttern etwas Feindseliges gegen die Menschen vorfinden, wie es in der Prometheusfabel des Aeschylus hervortritt. Derselbe kennt den Neid der Götter auch anderwärts *). Ebenso entschieden Pindar **): von Herodot ist es sehr bekannt: und so fort. Man hatte in den Schicksalen der Menschen etwas Dämonisches wahrgenommen. Der Grieche drückte dieses verneinende Wesen aus durch den Ausdruck Missgunst oder Neid (*φϑόνος*), den er, als dem Dualismus entfremdet, der Gottheit selbst beilegen musste. Auch glaube ich, dass der Ausdruck Neid im Deutschen nichts der griechischen Vorstellung widersprechendes enthält, überdies uns schon durch unsere Dichter vertraut geworden. Schiller hat es nicht nur im Ring des Polykrates, sondern auch sonst:

so in der Braut von Messina:

> Denn mit der nächsten Morgensonne Strahl
> Ist sie die meine, und des Dämons Neid
> Wird keine Macht mehr haben über mich.

Und:

> Mit meiner Hoffnung spielt ein tückisch Wesen,
> Und nimmer stillt sich seines Neides Wuth.

Im Wallenstein:

> Der Neid des Schicksals ist gesättigt.

(Anderswo im Wallenstein:

> Denn eifersüchtig sind des Schicksals Mächte.)

Am wenigstens dürfte der Ausdruck zu stark sein für die Sache wie wir sie finden: denn die Griechen haben von derselben Sache mehrmals ein Wort gebraucht, das noch stärker ist als *φϑόνος*, nämlich *βασκανία*, etwa Schelsehen, und die Römer reden von bösartigen Göttern, Dis malignis (Juvenal. X, 111). Auch braucht man sich nur vorurtheilsfrei dem Eindruck z. B.

---

*) S. Pers. 368.

**) Isthm. VI, 55 *ὁ δ' ἀϑανάτων μὴ ϑρασσέτω φϑόνος* (erläuternd den Herodot: *τὸ ϑεῖον πᾶν ἐὸν φϑονερὸν καὶ ταραχῶδες*). Pyth. X, 28 *τῶν δ' ἐν Ἑλλάδι τερπνῶν λαχόντες οὐκ ὀλίγαν δόσιν μὴ φϑονεραῖς ἐκ ϑεῶν μετατροπίαις ἐπικύρσαιεν· ϑεὸς εἴη ἀπήμων κέαρ*. Ol. XIII, 34 *ὕπατ' εὐρὺ ἀνάσσων Ὀλυμπίας, ἀφϑόνατος ἔπεσσι γένοιο χρόνον ἅπαντα, Ζεῦ πάτερ*.

bei Herodot zu überlassen, um zu sehn, dass sichs hier um ganz etwas anderes handelt, als um jene naive Berechnung ihrer Würde und Würden bei den Homerischen Gottheiten. Kann doch Polykrates sein Glück, welches einen so entsetzlichen Ausgang nimmt (er wird bekanntlich von dem persischen Satrapen Orötes gekreuzigt), mit dem besten Willen nicht loswerden *).

Die Beobachtung nun, wodurch die Vorstellung veranlasst ward, war nicht nur, dass grosses Glück jedesmal einen schauderhaften Ausgang nehme, sondern auch dass die besten und begabtesten von Unglück heimgesucht werden oder frühzeitig sterben. Der Reisebeschreiber Pausanias (II, 33) sah auf Kalauria im Umkreise des Poseidontempels das Grab des Demosthenes: seinen Bericht davon begleitet er mit folgender Betrachtung: »mir scheint die Gottheit an ihm und früher an Homer am meisten gezeigt zu haben wie schelsüchtig (*βάσκανον*) sie sei: wenn den Homer, nachdem er zuvor seine Augen eingebüsst, zu einem solchen Unglück noch ein zweites Unglück, drückende Armuth, bettelnd auf der ganzen Erde umherführte, dem Demosthenes aber zu Theil ward im Alter die Verbannung zu kosten und er einen so gewaltsamen Tod erlitt.« Aristophanes (Plut. 87) lässt den Gott des Reichthums auf folgende Weise erklären, warum er blind sei (nach Droysen):

> Das hat mir Zeus, missgünstig (*φθονῶν*) der Menschheit, angethan:
> Denn da ich noch ein Knabe war, da drohte ich,
> Nur zu den Gerechten, Weisen und Gebildeten
> Mich stets zu halten: und da machte er mich blind,
> Auf dass ich keinen von diesen je erkennete;
> So neidisch und missgünstig ist er den redlichen (*οὕτως ἐκεῖνος τοῖσι χρηστοῖσι φθονεῖ*) **).

Der alte römische Annalist Claudius Quadrigarius (Gell. XVII,

*) Herod. III, 125: *Πολυκράτεος μὲν δὴ αἱ πολλαὶ εὐτυχίαι ἐς τοῦτο ἐτελεύτησαν τῇ οἱ Ἄμασις ὁ Αἰγύπτου βασιλεὺς προεμαντεύσατο.* Vgl. ib. c. 43, wo ihm Amasis schreibt, dass unmöglich der ein gutes Ende nehmen soll (*μέλλει*), der in allen Stücken glücklich ist: *ὃς καὶ τὰ ἀποβάλλει εὑρίσκει.* — VII, 10, 5: *ὁρᾷς τὰ ὑπερέχοντα ζῶα ὡς κεραυνοῖ ὁ θεός, οὐδὲ ἐᾷ φαντάζεσθαι, τὰ δὲ σμικρὰ οὐδέν μιν κνίζει.*

**) Ohne Zweifel ein christlicher Scholiast belehrt uns hiebei, Zeus habe damit beabsichtigt, dass man nach der Tugend nicht um des Reichthums willen strebe.

2) sagte beim Sturze des Manlius wie es scheint: »denn hierin am meisten zeigt sich die Unbilde der Götter (iniquitas), dass die Schlechteren wohlerhalten sind: denn die Besten lassen sie nicht lange unter uns weilen.« — Dahin gehört auch die Bemerkung, um mit Schiller zu reden, dass Patroklus begraben liegt und Thersites zurückkehrt: was Schiller aus einer Stelle des Sophokleischen Philoktet entlehnt hat (V. 433 ff. vgl. Himer. or. XII, p. 754 f.).

Insbesondere wird bemerkt, dass früh sich entwickelnde Jünglinge hinsterben *). Quintilian (B. VI, Einl.): »man hat meistens bemerkt, dass schleunige Reife um so eher hinsterbe: und dass es ich weiss nicht was für eine Invidia gebe, die so grosse Hoffnungen abpflücke: damit nämlich nicht weiter als dem Menschen gegeben ist das Unsere gefördert werde **).« Und Plinius in der Naturgeschichte, wo er vom schnellen Verblühen der schönen Blumen spricht (XXI, 1), setzt hinzu: zur bedeutsamen Erinnerung für die Menschen, dass um so schneller hinwelke, was am herrlichsten blüht.

Alle diese Beobachtungen waren seit einer gewissen Zeit, die ich oben bezeichnet habe, so ausgemacht und immer so gegenwärtig, dass man kein grosses Glück ansah oder empfing, ohne eine unheimliche Furcht vor der widerwärtigen Folge, und dass es eine stehende Sitte wurde, bei solcher Gelegenheit eine Gebetsformel um Abwendung des Neides hinzuzufügen. Bei der Eroberung von Veji erzählt Livius (V, 21), Camillus habe gebetet, »wenn einem der Götter und der Menschen sein und des römischen Volkes Glück zu gross schiene, so möchte es ihm erlaubt sein, diesen Neid mit dem möglichst geringen eignen Unglück an Stelle des Staates zu besänftigen ***).« Uebrigens

*) S. Markl. Stat. II, 6.

**) Der letzte Zusatz »damit —« fällt aus der Farbe. Darüber unten.

***) Man wird diese merkwürdige Stellvertretung, durch die der Neid befriedigt werden kann, beachten. Ein gleiches Beispiel in der Geschichte des Antonius bei Plutarch c. 44. Gronov führt an die ebenfalls vollkommen entsprechende Stelle aus Vellejus (I, 10, 4) vom Sieger über Macedonien Aemilius Paullus: Is cum in concione extra Urbem more majorum ante triumphi diem ordinem actorum suorum commemoraret, Deos immortales precatus est, ut si quis eorum invideret operibus ac fortunae suae, in ipsum potius saevirent quam in rempublicam. (Vgl. Plut. apopht. reg. 198. C.) Vellejus

bemerkte man später, dieses Gebet habe keine Erhörung gefunden: des Camillus unglücklicher Ausgang ist bekannt, und Rom wurde wenige Jahre darauf von den Galliern zerstört. — In der Alcestis des Euripides (1138), wo Admet seine Freude über den unverhofften Wiederbesitz seiner Gemahlin ausspricht, setzt Hercules hinzu: »möge nur kein Neid der Götter folgen.« Am kürzesten konnte man sagen: »fern sei der Neid,« ἀπέστω φθόνος. Dass dieser Neid der Götter auch als selbständiges Dämonium gedacht wurde, wie wir hinlänglich gesehen, ist die ganz gewöhnliche Erscheinung, dass Eigenschaften, die ursprünglich an Gottheiten haften, allmählich personificirt, selbständig gedacht und unter Umständen auch selbständig verehrt werden. In unserm Falle mag es manchem unter den Aufgeklärteren, der aber in den religiösen Gefühlen seines Volkes aufgewachsen war, anmuthender gewesen sein, dieses dämonische Wesen nicht haftend an den Göttern, sondern für sich zu denken: besonders wol seitdem Ideen aus den Philosophenschulen einen ausgebreitetern Wirkungskreis gefunden hatten. So scheint es von Plutarch, der den Herodot um jene Ansicht tadelt (de malignitate Herod. p. 858), und als Philosoph von Plato adoptirt: »gut ist Gott, und als gutem ist in ihm kein Neid« (ne suav. qu. c. 22. Plat. Tim. 29. e). Denn Philosophen allerdings, wo sie mit philosophischem Bewusstsein reden, verwerfen jene allgemeine Vorstellung der Volksreligion. »Der Neid steht ausser dem göttlichen Chor.« Plato Phaedr. 247. a. »Wenn etwas an dem ist, was die Dichter sagen, und es in dem Wesen des Göttlichen liegt, neidisch zu sein, so müsste sich dies an dem Besitze der Philosophie besonders zeigen, und es müssten alle ungemeinen Menschen unglücklich sein *). Aber nicht kann das Göttliche neidisch sein, sondern

---

fährt fort: Quae vox, veluti oraculo emissa, magna parte eum spoliavit sanguinis sui. Nam alterum ex suis, quos in familia retinuerat, liberis ante paucos triumphi, alterum post pauciores amisit dies. Ob jene Idee von der Stellvertretung sich bei den Griechen erwähnt finde, ist mir nicht erinnerlich. — Jene Stelle des Livius ist zu vergleichen mit Plut. Camill. 5. Valer. Max. I, 5, 2, woraus wol Gronov mit Recht geschlossen, dass auch Livius nichts anderes gesagt hat, da Construction und Lesart bei ihm schwierig sind.

*) Eine Antwort oder vermeintliche Antwort darauf kann man lesen bei Sotades Stob. flor. T. 98, 9, T. III, p. 244 Gaisf.

nach dem Sprichwort: vieles lügen die Sänger.« Aristoteles metaph. p. 8, 20 Brand. Was die Dichter anbetrifft, die hier als Vertreter des Volksglaubens stehen, so hatten gleichwohl die erzählenden den Neid als abgesondertes Wesen darzustellen das Interesse, dass sie eine lebensvolle poetische Figur gewannen, die auch mit den äusseren Erscheinungen des Neidenden rücksichtsloser als sonst ein einzelner hoher Gott ausgestattet werden durfte *).

»Sulla, der seinen Sohn verlor, liess sich dadurch nicht abhalten, selbst den Beinamen des Glücklichen anzunehmen, nicht scheuend den Neid der Götter, bei denen das ein Vorwurf war: Sulla so glücklich!« spricht ein Philosoph, Seneca consol. Marc. 12.

Die von Schiller aus Herodot behandelte Geschichte des Polykrates hat ohne Zweifel einen historischen Boden: doch ist sie mährchenhaft versetzt und kann, wie sie jetzt erscheint, mit Recht ein griechisches Volksmährchen genannt werden. Sie ist zu bekannt, um weiter erwähnt zu werden. Statt ihrer sei mir erlaubt, ein späteres römisches Volksmährchen vorzutragen, welches gleichfalls durchaus historische Grundlage hat, aber von den Alten in diesem Sinne aufgefasst und zusammengehalten wurde. An den Besitz eines herrlichen, von vielen gewünschten Gutes knüpft sich dabei jedesmal für den Besitzer das unseligste Schicksal; wodurch jenes ersehnte Gut selbst eine unheimliche dämonische Natur annimmt. Ganz entsprechend ist dem, wenn Philoktet bei Sophokles sein und des Hercules Leiden an den Besitz des unvergleichlichen Bogens knüpft und ihn dem Neoptolemus, der ihn sogar nur vorübergehend erhält, mit den Worten übergiebt: »da nimm ihn, Sohn: doch bete den Neid an, dass der Bogen dir nicht voll Mühsal werde, wie ers mir und dem geworden, der ihn vor mir besass.« Phil. 776. Die Geschichte vom Sejanischen Pferde, die ich meine, hat uns Aulus Gellius (III, 9) in folgender Weise aufbehalten.

»Es war ein gewisser Cn. Sejus; der hatte ein Pferd, so

*) Die Stelle bei Claudian. rapt. Proserp. III, 27, wo Zeus den Neid einmal für sich und die Götter entschieden ablehnt (Haud equidem invideo, nec enim livescere fas est Vel nocuisse Deos), führt ziemlich deutlich darauf, dass es in der Sage von den Menschengeschlechtern eine Version gab, an die Claudian dachte, wonach die glücklichern Geschlechter durch den Neid der Götter vertilgt waren.

von Argos stammte in Griechenland; und war ein gemeiner Glaube, dass es vom Geschlechte der Pferde sei, die vormals dem Diomedes von Thracien gehört, und wären durch Hercules, der den Diomedes umgebracht, von Thracien nach Argos gekommen. Solches Pferd war von unerhörter Grösse, war ein Rothfuchs, hatte einen hohen und schlanken Hals, eine lange und volle Mähne, und war Alles an ihm herrlich, was eines Pferdes Schmuck ist. Aber dasselbe Pferd war ein Unglückspferd: also dass, wer es besass, mit Haus und Familie und mit Allem, was sein war, schmählich umkommen musste. So denn sein erster Herr Cn. Sejus durch M. Antonius, der nachgehends einer von den drei Männern des Staates Rom gewesen, Todes verurtheilt und jämmerlich hingerichtet worden. Zur selbigen Zeit befand sich Consul Cornelius Dolabella auf dem Wege nach Syrien und kam das Gerücht von diesem Pferd zu ihm, dass er einen Abstecher nach Argos machte, und war sehr begierig darnach und kaufte es um 100,000 Sestertien. Derselbe Dolabella aber ist in Syrien von seinen eigenen Landsleuten umringt und getödtet worden. Das Pferd aber nahm mit sich, der den Dolabella umringt gehalten, welcher hiess C. Cassius. Und ist von Cassius Jedermann bekannt, wie er nachdem, da sein Anhang unterlegen und sein Kriegsvolk zerstreuet worden, eines elenden Todes erlegen ist. Darauf nach gewonnenem Siege verlangte Antonius des Cassius berufenes Pferd für sich, und da er desselben Herr geworden, fand auch er besiegt und verlassen ein scheussliches Ende. — Daher ist ein Sprichwort entstanden von unseligen Menschen, dass man zu sagen pflegt: er hat das Sejanische Pferd.«

Wir bedienten uns oben folgender Stelle des Quintilian: »man hat meistens bemerkt, dass schleunige Reife um so schneller hinsterbe, und dass es ich weiss nicht was für eine Invidia gebe, die so grosse Hoffnungen abpflücke: damit nämlich nicht weiter als dem Menschen gegeben ist das Unsere gefördert werde.« Mir schien der letzte Zusatz aus einer der Invidia nicht ganz entsprechenden Vorstellung hervorgegangen. Denn es ist wieder etwas verschiedenes die Beschränkung des menschlichen Glücks und der menschlichen Höhe als ein verhängtes Gesetz zu betrachten. Wenn Pindar die Geschichte des Aesculapius mit dem Zusatz begleitet (Pyth. III, 106): man muss das geziemende von

den Göttern suchen mit sterblichem Sinn, erkennend das nächstliegende, welches Looses wir sind (οἵας ἐσμὲν αἴσας): so klingt das ganz anders, als wenn Philostratus (Her. p. 708) den Palamedes zu Chiron sagen lässt: »auch ist die überschwengliche Weisheit deiner Kunst verhasst (ἀπήχθηται) dem Zeus und verhasst den Mören, und ich würde die Geschichte des Aesculap erzählen, wenn er nicht hier wäre erschlagen worden.« Neben den Göttern sind jenes Verhängnisses Ordnerinnen und Verwalterinnen die Parzen: daher »dem Schönen lange zu stehn ist durch der Parzen Gesetz versagt« (Pulcris stare diu Parcarum lege negatur), bei Claudian epigr. XCI. T. II. p. 704 Gesn. Gleichwohl hielt sich auch diese Vorstellung nicht rein von der unsrigen. Denn der Neid (φθόνος und βασκανία) findet sich nun auch mitunter den Parzen beigelegt, und dem Hades. Oder Parzen und Invidia werden verbunden *). — Das Gefühl, welches ein Gott, Zeus z. B., der dieses Gesetz der Parzen überschritten sieht, empfinden wird, ist ein Unmuth über das, was anders sein sollte, wie ihn die Griechen mit Nemesis bezeichnen, und der dieselben Folgen herbeiführen wird als der Neid: und so wird Nemesis auch Ausgleicherin und Ausgleichung überschwenglichen Glücks **).

---

*) Neid der Parzen und des Hades s. Jacobs zu Erinn. epigr. III animadvers. I. p. 189. Lucan. I, 70. Nonn. XI, 255. VIII, 351. — Parzen und Invidia verbunden Stat. sylv. II, 1, 120 Scilicet infausta Lachesis cunabula dextra Attigit, et gremio puerum complexa fovebat Invidia. Vgl. V. 137 Haec fortuna domus: subitas inimica levavit Parca manus. Ebenso wechselnd Invidia und liventia fata Stat. sylv. V, 1, 138. Und das Epigramm des Claudian, dessen ersten Vers wir oben beibrachten:

In sepulcrum speciosae.
Pulcris stare diu Parcarum lege negatur:
Magna repente ruunt: summa cadunt subito.
Hic formosa iacet Veneris sortita figuram
Egregiumque decus. Invidiam meruit.

»Sie hat den Neid verdient.« Dies die einzig richtige wie überlieferte Lesart.

**) Daher νεμεσητός, z. B. πάθος νεμεσητόν, von dem, was als Vergeltung der Ueberhebung angesehn wird, doch auch als Folge, als Gegenschlag gegen grosses Glück (z. B. Plut. Aem. Paul. 26). Und zu der Art des Gebrauchs von νέμεσις in diesem Sinne: Pind. Ol. VIII, 86 εὔχομαι

Ueberhebung (Hybris).

Die menschlichen Leiden sind nach alter Vorstellung theils unverschuldete, welche z. B. die Götter in dem Gange der Weltbegebenheiten aus unbegreiflichen Zwecken für uns senden, theils verschuldete, welche uns als strafende Folge unserer Vergehungen treffen. Denn die Götter sind natürlich die höchsten Verwalter des sittlichen Gesetzes. Das sittliche Gesetz wird durch nichts schauerlicher übertreten, als wenn der Mensch die Schranken der Pietät gegen die Götter selbst überschreitet. Schon Homer weiss uns Mythen zu erzählen von einem Pochen auf eigne Geschicklichkeit, des Sängers z. B. (*Β*, 595), des Bogenschützen (*ϑ*, 225), von einem Herausfordern in diesem hochfahrenden Sinn des Gottes selbst zu einem Wettstreite in denjenigen Geschicklichkeiten, welche man vielmehr als eine Gabe eben dieser Gott-

---

ἀμφὶ καλῶν μοίρᾳ νέμεσιν διχόβουλον μὴ ϑέμεν (sc. *Δία*)· *ἀλλ' ἀπήμαντον ἄγων βίοτον αὐτούς τ' ἀέξοι καὶ πόλιν.* Plut. Camill. 5 *εἰ ἄρα τις καὶ ἡμῖν ἀντίστροφος ὀφείλεται τῆς παρούσης νέμεσις εὐπραξίας.* Alex. 30 *εἰ δ' ἄρα τις οὗτος εἱμαρτὸς ἥκει χρόνος ὀφειλόμενος νεμέσει καὶ μεταβολῇ παύσασϑαι τὰ Περσῶν, μηδεὶς ἄλλος καϑίσειεν εἰς τὸν Κύρου ϑρόνον ἢ Ἀλέξανδρος.* Anton. 44 *ἐπεύξατο τοῖς ϑεοῖς, εἴ τις ἄρα νέμεσις τὰς πρόσϑεν εὐτυχίας αὐτοῦ μέτεισιν, εἰς αὐτὸν ἐλϑεῖν, τῷ δ' ἄλλῳ στρατῷ σωτηρίαν διδόναι καὶ νίκην.* Apoph. regg. 198 C. *τὴν τῶν εὐτυχημάτων νέμεσιν εἰς τὸν οἶκον ἀπερεισαμένης τῆς τύχης ὑπὲρ πάντων αὐτὸς ἀναδέδεκται.* Vgl. Liv. X, 13 et fortunam ipsam vereri, ne cui Deorum nimis iam in se et constantior quam velint humanae res videatur. Das Verbum *νεμεσᾷν* in Stellen der Späteren wie Charito *ἀλλ' ἐνεμέσησε καὶ ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ πάλιν ὁ βάσκανος δαίμων* und Lucian *ἐπεὶ τῶν μειζόνων ἀγαϑῶν ἡμῖν ὁ βάσκανος δαίμων ἐνεμέσησε* halte ich geradezu für gemissbraucht statt *φϑονεῖν.* Nonn. 39, 292 *τοῖον ἔπος φϑονέων νεμεσήμονι πέφραδε ϑυμῷ.* — Im Vorübergehen mag erwähnt sein, dass sich noch eine andre Art findet, die Erscheinung, von der wir reden, auszudrücken (häufiger wol bei den Römern): wenn jemanden das Glück längere Zeit begleitet, ermüdet es: s. Ruhnken Vellei. II, 69. — Der Fortuna invidia Lucan. I, 84. Dio Chr. T. II. p. 346. Plut. fort. Al. II, 10 ist eigentlich eine Inconsequenz.

heit dankbar aufzunehmen hatte. Dass nun der Gott für solche Ueberhebung die Strafe übernimmt, liegt in dem natürlichen Kreise seines Amtes gleichsam; es ist dies keine persönliche Rache, und mag als solche nur hin und wieder unter ungeschickten Händen erscheinen. Wehe dem, der sich seiner Geschicklichkeit, seiner Kraft, seines Glückes mit Vermessenheit gegen eine Gottheit rühmt! er hat die Pietät verletzt, und sich überhebend der menschlichen Schranke hat er den Arm der Gottheit zu erwarten, welchem die Verwaltung alles Sittlichen obliegt. Auch die Geschichte der Niobe, welche sich ihrer zahlreichen Kinder rühmt, während Latona nur zwei Kinder geboren, kennt Homer schon. Als der Lokrische Ajas beim Schiffbruche der heimkehrenden Griechen mit den Wellen ringt, heisst es (δ, 502): und nun wär' er dennoch dem Todesgeschicke entgangen, wenn er nicht ein übermüthiges Wort ausgestossen hätte: »auch wider den Willen der Götter würd' er dem grossen Schwall des Meeres entgehn:«

Doch sein Prahlen vernahm alsbald der gewalt'ge Poseidon.
Siehe den Dreizack schnell in den nervigten Händen erhub er,
Schlug den Gyräischen Fels machtvoll und zerspaltete jenen.
Dort blieb stehen ein Theil, doch es stürzt in die Fluten der Felstrumm,
Wo erst Ajas sitzend die schreckliche Lästerung ausrief,
Und trug jenen hinab in die endlos wogende Meerflut.

Auch die unglückliche Katastrophe des Telamonischen Ajas, am bekanntesten aus des Sophokles gleichnamigem Stück, beruht auf einer ähnlichen Ueberhebung: er hatte geprahlt, auch ohne Beistand der Athene siegen zu wollen. Trefflich ist es wie Athene in dem Drama des Sophokles, nachdem ihr Liebling Odysseus den unglücklichen wahnsinnigen Ajas gesehn, für Odysseus selbst daran mütterliche Ermahnungen knüpft. Odysseus sagt dort (121):

Mitleid zoll' ich ihm,
Dem unglücksvollen, ob er gleich feindselig mir,
Weil in des Unheils schweres Joch er eingezwängt.
Nicht sein Geschick mehr als mein eignes zeigt er mir.
Fürwahr ich seh's: wir Sterbliche sind anders nichts
Als Traumgestalten, als ein leichtes Schattenbild.

Worauf Athene antwortet:

> Dies also schauend wolle nie ein prahlend Wort,
> Odysseus, reden gegen die Unsterblichen,
> Noch blähen dich in Hochmuth, wenn vor anderen
> In Kraft du strotzest oder in Reichthums Vollgewicht.
> Ein Tag, er bringt zwar, doch er beugt auch wiederum
> Was menschlich ist. Und wisse dass bescheidnen Sinn
> Die Götter lieben, doch die Schlechten hassen sie.

Eine Stelle, welche schon allein hinreichend beweisen wird, dass hier nicht von einer persönlichen Rache, sondern von der Erhaltung eines unverbrüchlichen Sittengesetzes die Rede ist. Wie sich dieses den Griechen tief und von Kindheit an eingeprägte Gefühl in der Seele eines kräftigen, seines geübten Handwerks wohl sich bewussten Mannes aus niederem Stande gestalten konnte, dazu dient eine Anekdote, welche man sich von einem rhodischen Schiffscapitän erzählte. (Aristid. T. I. p. 802 Dind.) Dieser mit dem Sturm ringend wandte alles an, dass sein Schiff nicht umgestürzt werde. Da Sturm und Wellen fortdauerten, rief er aus: »aber wisse, Poseidon, dass du mein Schiff nicht anders als aufrecht versenken wirst!« Man sieht, es ist eine Prahlerei gegen Gott, die aber gleichsam auf halbem Wege stehn bleibt und sich ganz hervorzutreten nicht getraut. — Noch in späterer Zeit konnte man dergleichen vermessene Aeusserungen, auch bei den Römern, nicht leicht vergessen. Dem Kaiser Augustus trug man es nach, dass er im Seegefecht gegen Sextus Pompejus, als seine Schiffe durch Sturm litten, gesagt, er werde auch wider Willen des Neptun den Sieg erlangen (Suet. 16): und auch der Kaiser Julian in seinen Cäsaren hat ihm dieses gedacht. Hohn natürlich an ihren Bildsäulen und Heiligthümern ist von ähnlichem Eindruck.

Doch wir haben die Vorstellung von der Ueberhebung bis jetzt nur von einer Seite betrachtet. Sie umfasst aber nicht nur diese vermessene Stellung gegen die Götter, sondern überhaupt die Gesinnung, welche sich bei ausnehmendem Glück, Macht oder Reichthum in thörichter Sicherheit dünkt, welche dabei des gewöhnlichen menschlichen Schicksalswechsels überhoben zu sein wähnt, und endlich in diesem Wahne sich, wie es so gewöhnlich ist, zu wegwerfender und harter Behandlung der Nebenmenschen

verleiten lässt. Das letzte erklärt Aristoteles psychologisch also: Nachdem er gesagt, das Mitleid gegen Andere beruhe mit auf der Furcht, dass uns ähnliches Unglück treffen könne, sagt er ferner (rhetor. II, 8): »Diejenigen Menschen, welche sich für ausserordentlich glücklich halten, empfinden kein Mitleid, sondern überheben sich (*ὑβρίζουσι*). Wenn sie nämlich glauben im Besitz aller Güter zu sein, so glauben sie natürlich auch an die Unmöglichkeit etwas Böses erleiden zu können. Denn auch dieses gehört zu den Gütern.« — In Vergleich mit den späteren Zeiten war im Homerischen Zeitalter der äussere Abstand von Mensch gegen Mensch und die daran sich knüpfende wegwerfende Behandlung bei dem patriarchalischen Leben der Könige mit ihren Untergebenen weniger gross oder augenfällig: gleichwohl finden wir den eigentlichen Bettler und den hülfesuchenden Fremdling, welche dem am meisten ausgesetzt waren, schon unter den ausdrücklichen Schutz vertretender Gottheiten gestellt; das Gefühl, das man ihnen schuldete, war, um mich so auszudrücken, das Gefühl der religiösen Ehrfurcht, der Pietät, wie es für diejenigen eintrat, hinter denen man gleichsam näher einen schützenden Gott erblickte, z. B. bei Priestern (*αἰδώς*)*). Und die grosse Heiligkeit des Gastrechts beruht auf dem Gefühl, den Fremdling und Bedürftigen, selbst wo er ein unangenehmer Gast sein könnte, gegen vermessene Behandlung zu schützen. Die Scenen in der Odyssee, wo der als Bettler verkleidete Odysseus von den übermüthigen Freiern mit dem Schemel und Knochen geworfen wird, erscheinen schon dort wie eine grosse Empörung in der moralischen Welt, und dieser Frevel, der kurz vor ihrer Strafe eintritt, ist auch mit grosser poetischer Geschicklichkeit dort herbeigeführt, damit ihr Maass gleichsam an der rechten Stelle voll werde. Je grösser aber in späteren Zeiten der Reichthum und die politische Macht Einzelner ward, von Königen namentlich und Tyrannen, desto mehr trat der Abstand der einzelnen Menschen gegen einander hervor, und damit die Gesinnung der Sicherheit, und die Ueberhebung über andere. Die tiefe Beleidigung über solche Gesinnung und Handlung und die sichere Ueberzeugung, dass sie ihre Demüthigung und Strafe von

*) Vergl. schol. Apollon. IV, 1043. Auch die Stelle des Apollonius selbst. — Plat. legg. 729. E.

den Göttern zu erwarten habe, war dem Griechen auf das innigste eingeprägt. Diese Gesinnung geht als eine vorherrschende durch das ganze griechische Alterthum, und sie ist ganz vorzüglich die immer wiederkehrende Idee der griechischen Tragödie. Denn — alles was der Grieche an Pracht, Herrlichkeit und Herrschaft gesehen hatte, fand er bei den morgenländischen Königen übertroffen, schon bei Krösus; gewiss aber ist, dass die äussere Macht und der Reichthum, der sich bei dem Erscheinen des persischen Grosskönigs vor dem griechischen Auge eröffnete, verbunden mit der Sicherheit des Erfolgs, womit sie auftrat, den griechischen Sinn als ein neues und tief ihn ergreifendes und beleidigendes Schauspiel traf. Aber der Glanz zerstob und der hochfahrende Stolz lag gedemüthigt zu Boden; da hatte er ja das grösseste und augenfälligste Beispiel: die Götter strafen die Ueberhebung, und in diesem Sinne fasste er die grosse Begebenheit auf. Aeschylus stellte das grosse Ereigniss und eben in diesem Sinne auf der Bühne dar, und zwar vor den Augen derjenigen, die doch durch eigene Heldenthat und Aufopferung die Schaaren zurückgetrieben, er selbst ein Mitstreiter in jenen denkwürdigsten Schlachten, bei Marathon, Salamis und Platää. Aber dennoch wie man den erbeuteten goldenen Stuhl des Perserkönigs der Göttin auf der Burg geweiht, so weihte man den ganzen grossen Erwerb eigener Anstrengung den Göttern: sie hatten die Ueberhebung gedemüthigt. In diesem Sinne wurde das Bild der Nemesis in Rhamnus aufgestellt, wie die sinnvolle Sage behauptet aus dem Marmorblock, welchen die Perser mit sich geführt um eine Tropäe über die besiegten Hellenen zu errichten.

Denn die hohe Bedeutung der Nemesis knüpft sich an eben die Vorstellung, von welcher wir reden; Nemesis nämlich ist nichts anderes als die Vergeltung der Hybris, oder die personificirte Göttin, welcher diese Vergeltung vorzugsweise obliegt. Oder noch genauer: es ist eigentlich das Gefühl der Indignation, welches die Hybris erregt; näher für uns: welche sie bei den Göttern erregend gedacht wird; daher eigentlich auch Nemesis der Götter (*νέμεσις θεῶν* oder *ἐκ θεῶν*, *θεοὶ νεμεσῶσι*), als Eigenschaft der Götter gedacht, dann auch (wie wirs beim *φθόνος* sahen) als selbständige Gottheit personificirt, dies zuerst bei Hesiodus, während die Ausdrücke wie: er hat die Nemesis der Götter zu erwarten, ihm ward Nemesis der Götter, scheuen die

Nemesis der Götter, die Götter empfinden Nemesis (νεμεσῶσι) u. s. w., immer dabei fortdauern. »Nachdem Solon sich entfernt hatte, sagt Herodot (I, 34), ergriff den Krösus grosse Nemesis von Gott, wie zu vermuthen ist, weil er glaubte, er sei von allen Menschen der glücklichste*).« Sie ist — denn wir sehen,

*) Schol. Hes. Theog. 223: »Homer kennt die Sache, die Göttin aber nicht.« Richtig; er hätte auch sagen können: »die Sache und das Wort für die Sache.« Wenn Achilles so schrankenlos in seinem Schmerz ist und so rücksichtlos an dem Leichnam des Hektor frevelt, so mag er sich hüten μή, ἀγαθῷ περ ἐόντι, νεμεσσηθῶμέν οἱ ἡμεῖς, sagt Apollo Ω, 53. — Bei Hesiodus ist die Göttin op. 202 noch milder gedacht, sich betrübend über die Uebertretungen der Menschen: gerade wie in demselben Gedicht die Dike, s. meine quaest. ep. p. 239. In der Theogonie (223) schon bezeichnet mit dem Beisatz der hart strafenden: πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι, wo πῆμα ebenso gesagt ist wie z. B. vom hart strafenden Ὅρκος, τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις, op. 806. —

Der Gedanke, die Helena zur Tochter der Nemesis zu machen, scheint darauf zu beruhen, dass die Verführung derselben durch Alexandros (von Verführung der Frauen ist aber ὕβρις und ὑβρίζειν recht eigenthümlich im Gebrauch; daher das Wortspiel bei Manetho IV, 495 μοιχείας ἀγαπῶντας, ἐν αἷς ὕβρις, οὐ Κύπρις ἄρχει) eine so schreckliche Nemesis nach sich zog, auf dem augenscheinlichen Schutz der Nemesis, in dem Helena dadurch erschien. — Dass man Adrastea zur Nährerin des Zeus machte, was Volkserfindung scheint, von den Orphikern aus ihr benutzt, ist ebenso verständlich als wenn man etwa fabelte, Merkur sei von der Apate genährt. — Ebenso leicht begreiflich ist, dass der Begriff Nemesis auch im Plural gedacht werden konnte, wie man ihn in Smyrna dachte, wo bekanntlich mehrere Νεμέσεις verehrt wurden. Denn jeder Gott hat eine νέμεσις, oder wenn man will, auf eine Hybris können νεμέσεις folgen. Dies ist von selbst verständlich, selbst ohne nahe liegende Analogien und die bekannten Epigramme T. II. p. 190 Jac. (καὶ κάλλους εἰσί τινες νεμέσεις) und T. III. p. 30. Wenn aber Nemesis die Cybele wäre, wie Marquardt will (Cyzicus 116), so wäre der Plural ebenso denkbar als eine mehrfache Pallas, Jupiter u. s. w. Und gar Göttermütter! — Νεμέσεια war in Athen ein Todtenfest. Gegen die Todten kann man auf vielerlei Weise ὑβρίζειν, auch davon eigentlicher und gangbarer Sprachgebrauch: wenn man gestorbene Feinde selbst z. B. höhnt, die Gräber verletzt. Ἄκουε, Νέμεσι, τοῦ θανόντος ἀρτίως Soph. El. Synes. ep. 4. Dergleichen etwa vorgekommene ὕβρεις der Nemesis öffentlich abzubitten konnte jenes Fest bestimmt sein. — —

Die im Text angeführten Redensarten zeigen schon wie leicht νέμεσις in den Begriff der Vergeltung, die aus νέμεσις stammt, übergehen könne. Entschiedene Beispiele bei Plutarch Sympos. II, 1, 9 (wo die Worte σου τὸν υἱόν zu streichen sein werden und darauf statt τὸν υἱόν zu schreiben τὸν ὦμον, nach πῶς ἄν τις διακρίνειε c. 5 p. 88. F). VII, 2, 2. —

wie tief diese Indignation bei dem Griechen war — eine strenge Göttin, eine Unentfliehbare — Adrastea — welche unfehlbar das Heraustreten aus der menschlichen Schranke und dem menschlichen Gleichgewicht bestraft. Daher wo es irgend scheinen konnte, dass man den Standpunkt seiner menschlichen Niedrigkeit sich vergessend übertrete, wenn man eine grosse Freude, Gelingen oder Erwartung aussprach, oder was einem eigenen Lobe ähnlich sah, schaute man im Geiste die Nemesis und setzte die Worte hinzu: »ich bete die Adrastea an,« »Adrastea sei gnädig,« »mit der Adrastea sei's gesagt« u. dgl. Auch spuckte man wol als Zeichen der Selbsterniedrigung in den Busen.

Der Redner gegen Aristogiton sagt, siebenmal habe Aristogiton ihn im Solde der Anhänger des Philipp vor Gericht gezogen und zweimal bei Ablegung der Rechenschaft ihn verklagt. »Und ich, fährt er fort (I, 37. T. V Be.), der ich ein Mensch bin, bete die Adrastea an und hege den Göttern und euch allen, ihr Athener, die ihr mich gerettet, grossen Dank. Du aber hast nie etwas wahres gegen mich vorgebracht.« D. h. Und ich — will zwar nicht so vermessen sein und sagen, ich müsse wol ohne allen Fehl sein, da ich aus so wiederholter Anklage frei hervorgegangen.

Auch in Sprichwörtern prägte sich diese Vorstellung von der Ueberhebung aus. »Ueberhebung löst Liebe auf« (*ὕβρις ἔρωτας λύει*, s. Wernsd. Himer. p. 273). Das bekannteste und älteste und immer wiederkehrende: »Sättigung (d. h. der Besitz alles Wünschenswerthen) erzeugt Ueberhebung *).« Volksthümlich ist der Ausspruch des Heraklit: »Ueberhebung muss man mehr löschen als Feuersbrunst« (*ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαιήν*, Diog. La. IX, 2). Für einen einzelnen Fall mag hier noch stehn, was dem Pittakus zugeschrieben wird (Diog. La. I, 78): »Unglück wirf keinem vor, Nemesis scheuend.« Und wollte man hieher

---

Ζεὺς νεμέτωρ bei Aesch. Sept. 481 ist, wie die Stelle selbst deutlich lehrt, Zeus in der Eigenschaft dass er die Hybris straft: gleichsam *Ζεὺς Νέμεσις*.

*) Wenn es umgekehrt wird (orac. Herod. VIII, 77. Pind. Ol. XIII, 13), wird es heissen: übermüthiger Sinn erzeugt Genügen, Selbstgenügen. — Jenes anders ausgedrückt *εὐδαιμονία ὑπερηφανίας ποιεῖ*, Stob. T. 22, 31. Das griechische Sprichwort dürfte Claudius Quadrigarius vor Augen gehabt haben in seinem Animos eorum habentia inflarat (Non.).

gehörige treffliche Sprüche aus den griechischen Schriftstellern ziehen, man würde kein Ende finden. Ein solcher Ausspruch aus den Eumeniden des Aeschylus heisst:

> Der Unfrömmigkeit Kind ist Ueberhebung fürwahr:
> Doch aus Gesundheit des Sinns kommt allgeliebtes, viel ersehntes Glück.

Was er hier Gesundheit des Sinnes nennt (ὑγίεια φρενῶν) ist offenbar dichterischer Ausdruck für das gewöhnliche σωφροσύνη: die allerdings jenes besonnene Bewusstsein und die Haltung ausdrückt, welche der Hybris entgegensteht, wiewohl nur moralisch gefasst: religiös wol αἰδώς: — und man weiss, welche Rolle diese Tugend überall im Bereich moralischer Betrachtungen bei den Griechen spielt. — Ihr Umfang ist grösser als es bisher erscheinen mag: denn auch den Begriff der Hybris haben wir noch nicht ganz erschöpft. Wir erkannten sie bis jetzt als Vermessenheit gegen die Götter, als den sichern Trotz auf Reichthum, Macht und Glück und die leicht hieraus hervorgehende Ueberhebung über die Nebenmenschen in wegwerfender und harter Gesinnung und Handlung (wie denn z. B. auch absichtliche Schläge bei den Griechen in die Rubrik der Hybris gehören, und diese es ist, welche den Demosthenes an seiner Ohrfeige — mag sie so heissen — vorzüglich empört). Aber es erscheint den Griechen das dem Menschen geordnete Sittengesetz überhaupt und in jeder Beziehung als ein μηδὲν ἄγαν, ein nichts zu viel: jede Ausschweifung über das Maass, z. B. durch Leidenschaftlichkeit, erschien ihm als eine Ueberhebung, als ein Vergessen der menschlichen Schranke: ja selbst, um anzuführen was als das unschuldigste erscheinen könnte, äusserer Prunk, ja eine ausgelassene Lustigkeit erregte ihm diese Empfindung und hiess ihm Hybris *). Man wird nach dem allen ungefähr

---

*) Wird auch auf Thiere übertragen. Vgl. Gregor. Cor. p. 542 Wessel. Her. IV, 129. Und Pind. Pyth. X, 55 die ὀρθία ὕβρις der hyperboreischen Esel, über die Apollo wol lachen konnte, da ihm deren noch ganze berühmte Hekatomben geopfert wurden, wie Pindar berichtet. — Von Wildheit: τῶν ταύρων τοὺς ὑβρίζοντας Philostr. vit. soph. p. 553, βοῦς ὑβρίζουσα ἔτι ὑπὸ ἀγριότητος Pausan. II, 35, 4. Dass auch dies nicht einmal etwa ein unempfundener Missbrauch des Wortes ist, beweist das Bruchstück des Archilochus (s. Taf. zu Pind. l. l.) ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κρά-

abnehmen können, dass alle Kapitel, welche bei uns heissen Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst, gegen unsern Nächsten, in einer griechischen Ethik in dieser einen Vorstellung ihren Einigungspunkt finden würden: und so ist es in der That; nach den obigen Andeutungen eine Bearbeitung des mannigfaltigen Gebrauchs dieses Wortes nur für das Wörterbuch würde dies vollkommen ins Licht setzen: es ist diese Vorstellung der eigentliche Angelpunkt ihrer religiösen Moral.

Die Athener waren, wie man aus den Rednern oft gewahr wird (s. z. B. Dem. Mid. 39, 46), auch aus dem politischen Gesichtspunkt die Hybris als unerträglich und beleidigend aufzufassen geübt: der bürgerlichen Gleichstellung ihrer Demokratie steht sie schnurgerade entgegen; und die Beleidigungen, die man in gerichtlicher Sprache im engern Sinne als Hybris bezeichnete, Schläge nebst ähnlicher grober und thätlicher Beschimpfung, auch wol gewisse Beschimpfungen mit Worten, und Schändung *) ergeben öffentliche Klage, indem man in solcher Behandlung des Einzelnen das Gemeinwesen als misshandelt ansah (Dem. Mid.

τος, *Σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὁρᾷς Λεωργὰ κἀθέμιστα, σοὶ δὲ θηρίων Ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει.* Auch in der leblosen Natur gewahrte man nach menschlicher Analogie Hybris, z. B. ein reissender, schwellender Fluss: *Ἥξεις δ' Ὑβριστὴν ποταμὸν οὐ ψευδώνυμον* Aesch. Prom. 742. Aus dieser Auffassung der Natur dürfte noch manche Fabel in den Metamorphosen ihr Verständniss erhalten. Z. B. die Fabel von den überragenden Bergen Hämus und Rhodope, die einst übermüthige Menschen gewesen (Ov. Met. VI, 87). — Ein Vers, der sich keck über die Regeln des Metrums wegsetzt, heisst *ὑβριστικός* Phaedr. 252. A. (so zu verstehen scheint mir am einfachsten). — Solche holprige Impertinenzen können »drollig« herauskommen. —

An obiges mag sich schliessen von Hybris gegen die Natur die schöne Art zu reden *τὰ πλησίον νάματα καθύβριστο καὶ διέφθαρτο* Plut. Aristid. 16: durch Unrath nämlich. Solch ein klares und reines Gewässer macht den Eindruck von etwas Heiligem und Göttlichem, auch ohne dass an Nymphen gedacht wird, die freilich nach demselben Gefühl gebildet wurden. (Die Flussgötter mögen mehr Ausdruck des Göttlichen sein, das sich in der Kraft und dem Segen der Flüsse offenbart.) Man erinnere sich zur Stelle des Plutarch an Hes. op. 737 *μηδέ ποτ' ἀενάων ποταμῶν καλλίρροον ὕδωρ ποσσὶ περᾶν, πρίν γ' εὔξῃ ἰδὼν ἐς καλὰ ῥέεθρα, χεῖρας νιψάμενος πολυηράτῳ ὕδατι λευκῷ. Ὃς ποταμὸν διαβῇ, κακότητι δὲ χεῖρας ἄνιπτος, τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἄλγεα δῶκαν ὀπίσσω.*

*) S. Meier und Schömann Attischer Prozess S. 320 ff. Der Bemerkung von Böckh S. 326 Anm. kann man wol nicht anders als beistimmen.

13). Merkwürdig ist es, und fanden es schon die alten Redner (Mid. 14. d. Aesch. Tim. 17), dass in das Gesetz *περὶ ὕβρεως* auch die Sklaven ausdrücklich mit eingeschlossen waren. Aeschines erklärt den Sinn des Gesetzgebers dahin, um die Freien zu gewöhnen, sich der Hybris gegen Freie gar zu enthalten, habe er's selbst nicht gegen Sklaven gestattet: »und überhaupt, sagt er, wer in der Demokratie, wogegen auch immer es sei, ein *ὑβριστής* ist, den hielt er nicht für geeignet am Staatswesen Theil zu haben.« Besser hebt Demosthenes die ausserordentliche Menschenfreundlichkeit, die das Gesetz darin zu erkennen gebe, hervor (14. d.): und vom Gesetzgeber urtheilt er (13. d.): »nicht wer der Leidende sei, glaubte er in Betracht ziehen zu müssen, sondern die Beschaffenheit der Sache selbst: und da er sie unangemessen fand, gestattete er sie überhaupt nicht, auch gegen Sklaven nicht.«

Näher gewiss der Wahrheit, als Aeschines. Uns scheint darin einfach der Beweis zu liegen, wie sehr der ganze religiöse Gehalt des Begriffs, wie wir ihn kennen gelernt, in dem Gesetzgeber noch lebendig gewesen, und er den Schutz auch dem Sklaven eben so wenig zu entziehen erlaubt hielt als etwa die Wohlthat des Asyls. Dass dem Gesetze nach die gerichtlichen Folgen der Hybris gegen Sklaven wenigstens nicht in allen Fällen ganz dieselben waren als gegen Freie (Mid. 14. c.), dadurch war auch dem bereits ausgebildeteren griechischen Bürgerthum sein Recht geschehn.

Mochten nun die verschiedenen Völkerschaften Griechenlands, unter einander verglichen, nicht alle in Gesinnung von dieser Idee gleich durchdrungen, in der Aeusserung gesittigt erscheinen: mochten die Athener den schönen Ruhm, darin allen voranzustehn (s. Pausan. I, 17, 1) *), mit demselben Recht sich erworben haben, als die Thebaner für so grobe und handfertige Gesellen gelten wie Dicäarch sie schildert (*ὑβρισταί*, *ὕβρις*: Dic. *βίος Ἑλλ.* p. 27. 28 Buttm.): dennoch war es ein Nationalbewusstsein den Barbaren gegenüber, und der festgehaltene Gegensatz

*) Daselbst die Altäre des *Ἔλεος* und der *Αἰδώς*. Und die Altäre der Hybris und Anaideia, die man nach der Cylon'schen Sühne errichtete (Cic. legg. II, 11), hatten denselben Sinn. Nachdem die bösen Gottheiten einmal zur Ruhe gebracht waren, sollten sie so gnädig sein und die Athener verschonen.

zwischen Griechen und Barbaren beruhte in ihrer Vorstellung ganz besonders mit darauf, diesen jene heilige Scheu vor der Hybris in Gesinnung und Handlung fremd zu sehen und zu wissen, welche der Grieche so wohl kannte *).

Nichts anderes war es wol, woraus bei den delphischen Tempelpriestern die merkwürdige Fassung eines Orakels an die Römer hervorging, als diese in ihrer Noth nach der Schlacht bei Cannä dorthin geschickt, um über die Göttersühne sich Rath zu erholen: opfert diesen und jenen Göttern, beschenket von der Beute den pythischen Apollo, und dergleichen auf den Kultus bezügliches; am Schluss die überraschende Wendung: den Uebermuth (lasciviam) haltet fern von euch (Liv. XXIII, 11).

Den Römern ist gleichfalls der Begriff der Hybris in der Ausdehnung und dem Gehalte der griechischen Vorstellung fremd gewesen, wie es denn an einem entsprechenden Ausdruck fehlt. Obgleich Macrobius sich von der Nemesis ausdrückt »quae contra superbiam colitur« (Sat. I, 22), so wird man sich bei einigem Versuch auch mit diesem Wort bald an der Grenze befinden: ja vielleicht diejenigen lateinischen Wörter, die den Begriff der Losgebundenheit, Freiheit, Frechheit enthalten, und ein solches hatte so eben Livius gewählt, bieten sich zur Uebersetzung häufiger dar als jenes **). Keines irgend erschöpfend, gleich gestimmt, keines wurzelt in der Religion. So kannten die Römer auch von Hause aus die Nemesis nicht: später als man sie im Capitol aufgestellt, erhielt sie doch keinen römischen Namen, was Plinius bemerkt, XI, 45, 103 (quae Dea Latinum nomen ne in Capitolio quidem invenit), XXVIII, 2, 5 (cur et fascinationibus adoratione peculiari occurrimus alii, Graecam Nemesin invocantes, cuius ob id Romae simulacrum in Capitolio est, quamvis Latinum nomen non sit), wie doch die Römer sonst

---

*) S. z. B. Herod. I, 89. VIII, 77. Aesch. Ag. 909 Well. Dem. Mid. 30. c. Eur. Med. 523. Plut. Lys. 6. Diod. 13, 23. — Philostr. vit. soph. p. 520. Julian. ep. 63 p. 132 Heyl. (*ἀλαζονεία βαρβαρικὴ*). — Und wir sollen glauben, dass der Kultus der Nemesis aus Thrazien stamme (Marquardt Kyzikus 114, 115) oder aus dem Morgenlande (Zoega Abh. S. 41).

**) Vulcat. Gallican. vit. Av. Cass. c. 9 »cum suis etiam in lite obiici fortunam propriae vetuisset domus, damnatis aliquibus iniuriarum, quod in eos petulantes fuissent.« D. i. *ὑβριστικοί*. — Die Altäre der Hybris und Anaideia übersetzt Cicero Contumeliae et Impudentiae (legg. II, 11).

zu erfinden oder zu assimiliren pflegten. Nun wurde sie zwar allgemeiner bekannt, wie die Dichter und andere Schriftsteller etwa seit Cäsars Zeit die Nemesis, Rhamnusia, Adrastea häufig haben. Und in einzelnen Phasen ihrer Erscheinung, z. B. als Vergelterin verschmähter Liebe oder der Prahlerei, war sie leichter zu fassen: wo sie umfassender gedacht werden soll, finden wir die Römer in Erklärungen übergehen, selbst wo so wenig philosophisches Colorit ist als bei Julius Capitolinus: Nemesis, i. e. vis quaedam Fortunae, vit. Max. et Balbin. c. 8, und selbst die bekannte Stelle des Ammianus Marcellinus (XIV p. 42 Bip.), wie sehr sie im Geiste der damaligen Theologie geschrieben ist, verräth doch dort das Bewusstsein etwas Ungangbares zu berühren. In der römischen Kaiserzeit wurde der Kultus einer Göttin, Namens Nemesis, allgemein: aber es tritt aus Inschriften hervor, wie wenig ihnen der griechische Begriff der Nemesis einging: auf Fortuna, deren Begriff bei den Römern so sehr ausgebildet war, erscheint der Name am gangbarsten übertragen*). Wer die Wandelbarkeit des Glückes schaut und bedenkt, kann gestimmt werden dadurch z. B. zum Mitleid gegen andere, abgehalten werden vom dreisten Vertrauen auf sich und das Seinige. Hier ist der Punkt wo Fortuna und Nemesis an einander treten. Man lese dazu Diodor XIII, 21 (wo auch der Ausdruck *προσκυνεῖν τὴν τύχην*) und XI, 92. An der letzten Stelle wird über einen schutzflehenden Feind, der seine Zuflucht zum Altar genommen, verhandelt. Einige stimmen dafür, man müsse den Schutzflehenden erhalten, das Glück und die Nemesis der Götter bedenkend (*καὶ τὴν τύχην καὶ τὴν νέμεσιν τῶν θεῶν ἐντρέπεσθαι*) . . . . Den, der durchs Glück gestürzt sei, zu tödten, gebühre sich nicht. — So der Grieche, der wohl trennt: denn dadurch sind beide Göttinnen noch sehr weit entfernt dieselben zu sein, so lange nicht die beiderseitigen eigentlichen Begriffe noch sehr verschoben werden.

---

*) Die Inschriften bei Gruter: Deae Nemesi sive Fortunae, und Fortunae Rhamnusiae, z. B. von Harduin angeführt zu Plin. 28, 2, 5: Nemesi Campestri, gewiss richtig erklärt von Welcker zu Zoega Tyche und Nemesis Abh. S. 55 Note. Und hienach was sonst als Fortuna wird sie sein in der Inschrift bei Orelli 4121 Deae Nemesi Ael. Diogenes et Silia Valeria pro salute sua et filiorum suorum mater et pater ex voto a solo templum ex suo fecerunt collegio utriculariorum.

Ebenso wenn die Verwechslung etwa daraus hervorging, dass Nemesis, da das Ueberschwengliche sich zu überheben pflegt, oft einen Umschwung des hochragenden Glückes herbeiführt (hymn. Mesom. »Fastus inest pulchris sequiturque superbia formam« Fast. Ov. I, 419. Epigr. Diodori V, T. II. p. 171 Jac.?). Auf jeden Fall entfernte man sich von solchen Punkten, die zur Anknüpfung führen konnten, gar sehr, und die griechische Nemesis vergass man ganz, wenn man der Nemesis als solcher einen Tempel widmen konnte für Wohlergehn oder Erhaltung des Lebens. Und doch als allgemeine Göttin des auffallenden Schicksalsumschwungs bringen sie auch ein Paar griechische Stellen der spätern Zeit: Luc. asin. 35. 56.

Es liegt uns ob, einige Stellen zu erwägen, in denen Nemesis und der Neid, von dem wir früher gehandelt, verwechselt worden oder vielleicht nur verwechselt scheinen. Eine solche Verwechslung hat, nachdem wir beide Begriffe als sehr verschieden erkannt, von vornher die Wahrscheinlichkeit nicht für sich. Demosthenes (cor. 305), gegen die Vorwürfe seines öffentlichen Lebens, die sein Gegner ihm gemacht, zur Vertheidigung gezwungen, zählt seine Verdienste auf. Dann setzt er hinzu: »damit ihr aber wisst, dass ich meine Worte viel geringer wähle als die Sachen sind, scheuend den Neid (*εὐλαβούμενος τὸν φθόνον*), lies mir, Schreiber, die Belege.«

Sollte man nicht erwarten: scheuend die Nemesis? — Nichts hindert hier den Neid der Menschen zu verstehn. Denn es besitzt der Neid der Menschen auch nach griechischer Vorstellung (andere Völker kennen sie gleichfalls, wie bekannt) die zauberhafte Wirkung, den Gegenstand, den er trifft, zu schädigen*). Eine Vorstellung, deren Entstehung man wol nachempfinden kann, besonders wenn man bedenkt, dass dem Blicke des Neidischen, seinem bösen Auge, diese Wirkung vorzugsweise zugeschrieben wurde**). Der nach dem beneideten Gegenstande, und

*) Nonn. VIII, 208 *πῆ σεο κάλλος ἐκεῖνο; τίς εἴδεϊ σεῖο μεγαίρων Πορφυρέους σπινθῆρας ἀπημάλδυνε προσώπου;*

**) S. zu Alciphron I, 15, wo das Sprichwort ist: »feindselig und neidisch ist der Nachbarn Auge.« Markl. Stat. IV, 8, 16. Voss Ecl. Virg. 103. III. u. A. Nonn. 31, 74 *Μέγαιρα βάσκανον ὄμμα φέρουσα.* Womit zu vergleichen Lith. 222 *ἀμφὶ δ' ἄρ' αὐχένι παιδὸς ἀερτάζουσα τιθήνη λᾶαν*

doch mit einer gewissen unheimlichen Verdrehtheit und Unsicherheit geheftete Blick schien dem Getroffnen gleichsam Blut und Blüthe auszusaugen (*τήκειν*). Indessen schien auch ausserdem die blosse abwendige Natur des Neides die gleiche Wirkung hervorbringen zu können; sei's dass man die Wirkung, die der Neid an dem Neidischen selbst übte*), gegen den angefeindeten Gegenstand ihn noch natürlicher ausübend dachte, sei's dass man diese misswollende Gesinnung wie eine geistige Dysphemie betrachtete. Wer aber gross redet von sich, macht gewiss diesen Neid der Menschen rege und hat Ursach ihn zu scheuen. Ja bei den Römern war dies ja von altersher das gewöhnliche: absit invidia, absit invidia verbo**). Aber noch mehr. Sokrates bei Plato Phaed. 95. b. sagt auf ein grosses Lob, das ein Schüler seiner überraschenden Gewandtheit zur Widerlegung unumstösslich scheinender Gegengründe ertheilt: »rede nicht gross, mein Bester, damit uns nicht ein Neid (*βασκανία*, vielleicht besser »eine Bezauberung«) die Rede, die wir vorbringen wollen, umstürze.« Und doch befindet sich Sokrates hier unter lauter wohlwollenden und ergebenen Schülern. Also das blosse Aussprechen einer Prahlerei oder grossen Lobes zieht, um so zu sagen, wie ein Magnet die physische Wirkung einer Beschädigung nach sich. Dies ist, was wir Beschreien nennen. Und dahin gehört, wenn der Cyklop bei Theokrit (VI, 39) selbstgefällig seine Schönheit bewundert, und

---

ἐρητύσει κακομήτιος ὄσσε Μεγαίρης, auch wegen der Anwendung der *Μέγαιρα* als Neidgöttin, d. h. als den gewöhnlichen menschlichen Neid wie eine Person darstellend, was sonst *Φθόνος*, z. B. Callim. Apoll. 105. Dass es Sache einer guten Amme und Wärterin war, gegen solche Bezauberung die Mittel zu kennen, schon hymn. Cer. 227. Von den obscönen oder auffallenden Gegenständen, die man anhing, um das Auge darauf abzuziehn, vor allen Lob. Agl. 970 ff. — Unter manchem Aberglauben, der hieran sich knüpfte, ist interessant Arist. probl. 20, 34. — *ἄφθονος* reichlich.

Zu unterscheiden übrigens von dieser Wirkung des Neides ist, dass man auch dem Auge einzelner Menschen oder Nationen als abnorme Naturerscheinung eine schädliche Wirkung zuschreibt. Die Stellen aus Plutarch (der auch dies auf den Neid zurückzuführen versucht), Plinius, Gellius sind bekannt.

*) macies in corpore toto Ovid. Met. II, 775.

**) Dieser Neid, glaub' ich, ist es, den Zeus abwehren soll Rhes. 444, und Adrastea das. 332 (Adrastea möge abwehren den Neid meines Mundes, d. h. den meine prahlerischen Worte erregen).

um die Baskania zu vermeiden, dreimal in den Busen spuckt; was ihn ein altes Weib gelehrt: *ὡς μὴ βασκανθῶ δέ, τρὶς εἰς ἐμὸν ἔπτυσα κόλπον· ταῦτα γὰρ ἁ γραία με Κοτυτταρὶς ἐξεδίδαξεν.* (Vgl. *καλαὶ μέν ποτ' ἔσαν, καλαὶ φόβαι Εὐτελίδαο. Ἀλλ' αὐτὸν βάσκαινεν ἰδὼν ὀλοφώιος ἀνὴρ Δινήεντι ῥόῳ, τὸν δ' αὐτίκα νοῦσος ἀεικής* — Plut. Sympos. V, 7, 4.)

Bei Euripides (El. 835 Bothe) will Electra dem Leichnam des eben getödteten Aegisthus eine wenig freundliche Standrede halten; doch zaudert sie anfangs: »denn,« sagt sie, »ich scheue mich, an dem Todten zu freveln, dass nicht jemand mich mit Neid treffe.«

νεκροὺς ὑβρίζειν, μή μέ τις φθόνῳ βάλῃ.

Orest: Es ist niemand, der dich tadeln wird.

Electr.: Unsere Stadt ist verdriesslich und zur bösen Nachrede geneigt.

Hier sieht man *ὕβρις* und *φθόνος* verbunden. Man sieht aber auch sogleich, dass entweder zu verstehn ist: ich scheue mich am Todten zu freveln, damit nicht jemand deshalb mir das Glück jetzt den Feind getödtet zu sehen beneide — oder, was richtiger ist, *φθόνος* bedeutet hier nicht Neid, sondern die abwendige Gesinnung der Menschen, welche eine Folge ist ihres Unwillens über Handlungen, die der höchsten Missbilligung unterliegen: wie der Römer sein invidia häufig gebraucht: in invidiam incurrere. Auch dieses bedeutet *φθόνος* und das zusammengesetzte *ἐπίφθονος*: und diese Missstimmung hat gleichfalls die Wirkung uns Schaden zuzufügen als eine geistige Dysphemie, um diesen Ausdruck beizubehalten. Freilich ist ja die wirkliche Dysphemie, die böse Nachrede (*ψόγος*), die ebenso gefürchtet wird, gewöhnlich damit verbunden*).

---

*) Nur so gedacht befriedigen Eur. El. 30. Hec. 288. Dahin gehört Aesch. Agam. 920. 1 Well. (wo Wellauers Interpunction nicht gebilligt werden kann), vgl. V. 911. Wiewohl was Agamemnon dort thut zugleich als ein Ausstellen der Macht und des Reichthums auch dem Neide im eigentlichen Sinne unterliegt: daher vielleicht 913. Wie feindseliger Sinn verderblich wirkt, vgl. Apollon. IV, 1669. 1675. — Dagegen hat der gute Ruf schon an sich selbst die Wirkung des Segens. Ag. Aesch. 912. Uebrigens dürfte aus

Allerdings tritt nun hier, obgleich *νέμεσις* eigentlich die moralische Beleidigung über die That, *φθόνος* die daraus hervorgehende Abneigung gegen den Menschen bedeutet, welche ihm vielmehr Böses als Gutes gönnt, beides sehr nahe an einander, wie in den bekannten Redeweisen *οὐ φθόνος* und *οὐ νέμεσις*, und in *ἐπιφθονεῖν*, Herod. IX, 79. Und in *ἐπίφθονος* durchweg (*ὥς ἄρα αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται*, Her. IV, 205). Dass aber in den stehenden und gleichsam durch religiöse Weihe geheiligten Begriffen und Formeln statt der Nemesis der Götter auch *φθόνος θεῶν* gesagt worden, ist jedenfalls selten, doch scheinen einige Beispiele auch dafür zu sein (Eurip. Iphig. Aul. 1102 Herm. und Suppl. 348)*).

---

diesem Begriff von *φθόνος* der zusammenfallende Gebrauch der Formeln *οὐ φθόνος* und *οὐ νέμεσις* zu erklären sein. Die ungemein schwierige Stelle bei Sophokles El. 1466

> *ὦ Ζεῦ, δέδορκα φάσμ' ἄνευ φθόνου μὲν οὐ*
> *πεπτωκός· εἰ δ' ἔπεστι Νέμεσις, οὐ λέγω,*

wo von der invidia deorum auf keinen Fall die Rede sein kann, bedeutet, wie ich glaube: ich sehe einen Todten der ohne Misswollen der Menschen freilich nicht gefallen ist; ob aber Nemesis darauf steht (oder dabei ist), bleibe ungesagt. D. h. Menschen (mit nächster Beziehung auf die dabei stehende Electra) werden freilich die Schuld an dem traurigen Tode des Orestes fern von der Heimath, fern von der Todtenpflege der Seinen (s. V. 865) mir beilegen und deshalb mir nichts gutes wünschen. Ob aber die Götter mir auch eine solche Versündigung an ihm zuschreiben lass' ich ungesagt. Ueber das erste setzt er sich ungläubig hinweg, ja er scheint es nicht ohne Schadenfreude zu sagen, da Electra zunächst darunter leidet: das zweite ahndet er und fürchtet er, und hier ist die religiöse Scheu sogar bei ihm so stark, dass selbst er nicht dreist genug ist dies gradezu abzuleugnen oder zu verbergen. Auch was er zunächst sagt:

> *χαλᾶτε πᾶν κάλυμμ' ἀπ' ὀφθαλμῶν, ὅπως*
> *τὸ συγγενές τοι κἀπ' ἐμοῦ θρήνων τύχῃ*

erklärt man wol am besten als hervorgehend aus diesem bösen Gewissen, das ihn treibt dem Todten durch ein Ceremoniell etwas zu Liebe zu thun, wie er sich einbildet. Indem dadurch zugleich durch innere Beweggründe die Enthüllung der Leiche, in der er Klytämnestra erkennen soll, herbeigeführt wird, erscheint das Ganze als ein Meisterstück psychologischer und poetischer Kunst.

*) Auffallend, wenn die ernste und strenge Nemesis (Rhamnusia) bei Statius (gerade bei ihm) sylv. II, 6, 73 mit der schadenfrohen Göttin Invidia, welche das Glück zerstört, verwechselt ist, wenigstens wie wir die Stelle jetzt lesen (Fortuna zu verstehen scheint unerträglich). Alles, was Markland da-

Nachtrag.

Die Perser des Aeschylus. (Bei Gelegenheit der zweiten Auflage von Droysens Uebersetzung des Aeschylus. 1843.)

Sophokles wiederholt auf der Bühne erscheinend, eine Uebersetzung des Aeschylus in wenigen Jahren zum zweiten Male uns dargeboten: fast sollte man schliessen, das Griechenthum sei gross unter uns. Dennoch muss hiebei eine Täuschung walten. Denn sicherer ist die Rechnung: wo der Barbarei viel ist, kann das Griechenthum nicht anders sein als gering. Und doch gewiss wäre namentlich auch eine Bekanntschaft mit ihren grossen Tragikern höchst wünschenswerth. In einer Zeit der falschen Propheten thut es wahrlich Noth, mit der Farbe der ächten Propheten aus jeder Zeit recht vertraut zu sein, und Aeschylus und Sophokles gehören zu ihnen. Haben nun alle jene Bemühungen die Gemeinde der Griechenfreunde auch nur um wenige vergrössert, so ist es Gewinn. Antigone war dazu ohne Zweifel besonders geeignet. Sie wäre es weniger, hätte dies Drama den Inhalt, welchen neuere Aesthetiker und Philologen gewaltsam hin-

---

für beibringt, ist fremdartig. Nemesis steht in seinen Stellen in ihrem vollen Rechte: und Hesychius **νέμεσις, ὕβρις, μέμψις, φθόνος** enthält Erklärungen des Appellativums wie wir sie auch bei den Scholiasten finden. So kann **οὐ νέμεσις**, wie wir oben gesehen, durch **οὐ φθόνος** paraphrasirt werden, durch **ὕβρις** findet man **νέμεσις** schlecht genug erklärt bei Schol. Pind. Pyth. X, 44. Dass sie je mit Ate verwechselt worden, wie Böttiger will (opusc. 205), ist unrichtig, obgleich es eine noch scheinbarere Stelle giebt als die seinigen. Freilich ist in dem, was über diese Verwechslungen von mehreren gesagt worden, viel gefehlt. Bei den Griechen beruhen die wirklich vorkommenden sämmtlich auf der bekannten philosophischen und theologischen Speculation, wonach sie freilich nicht nur mit vielen Gottheiten, sondern mit allen (de mundo 7 p. 323 Kapp.) dieselbe sein kann (selbst die Hauptstellen bei den Römern sind der Art), oder gar auf rhetorischen Spitzfindigkeiten, die denselben Erfolg haben (Dio Chrys. or. 2 **περὶ τύχης** T. II. p. 330). — Bei Nonnus, der sie wiederholt (unter ihren beiden Namen) hat, ist es vielleicht mehr zu verwundern, wie er sie immer ganz in ihrem Amte erhalten, als dass einmal durch einen Ausdruck (48, 416 **κυβερνήτειρα γενέθλης**) der Begriff der Tyche (so denk' ich, s. 16, 220) hineinspielt. (Gräfes Conjectur 439 muss ich gar sehr bezweifeln, halte auch **τύχη** nicht für das richtige, sondern **θεά**.) Doch ich breche hier ab, mit dem Gefühl, wie sehr ich für das Gegebene und Uebergangene um Nachsicht zu bitten habe.

eingedeutet. Das Staatsgesetz, sagen sie, geräth in Conflict mit dem göttlichen und sittlichen Gesetze: beide Theile, an sich gleich berechtigt, verfallen gleichmässig in Schuld durch leidenschaftliches Beharren. Diese Auffassung der Antigonerolle ist, mit Erlaubniss, eine Philisterei, unverschuldet von Sophokles, der dem Unbefangenen deutlich genug geredet und in einem höhern Schwung: das Staatsgesetz anstossend gegen das göttliche und sittliche Gesetz kann wie alles Unsittliche nicht berechtigt sein, und wenn Leidenschaft, wenn Befangenheit sich darüber verblenden mögen, urplötzlich und mit unmittelbarer Gewissheit und Begeisterung erschaut es das reine Herz eines Mädchens. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!

Zur einleitenden Bekanntschaft mit Aeschylus dürften die Perser als geschichtlicher Stoff zunächst geeignet sein. Als die Griechen für ihre Freiheit wider die Perser kämpften, wog ihnen dies Wort in seiner vollsten Schwere. Schon Homer hatte ihnen gesungen: die Hälfte der Tugend entnimmt Zeus dem Menschen, wann ihn der Tag der Knechtschaft erfasst. Tugend, Frömmigkeit, Bildung lag ihnen wohlbewusst in der Freiheit einbeschlossen und bildete zugleich den Begriff des Griechenthums gegen Barbaren und Barbarei. Was diese Rettung des Griechenthums für Jahrtausende hinaus bedeuten könne, das dachten sie wol nicht: wir aber müssen auch dieses denken. Denn nach menschlicher Einsicht dürfen wir einfach sagen: es gäbe keine europäische Cultur, hätten schon damals sich die Türken in Athen oder auch nur in dem umstrittenen Konstantinopel festgesetzt. Es giebt vielleicht kein der Zeit nach fernes Ereigniss, das der Sache nach noch heute uns so nahe beträfe, das man ohne alle Affectation gerechter Weise noch heute feiern könnte, mit seinen unverkümmerten Früchten. Wer nun für solchen feiernden Antheil Sinn hat, der kann es als ein grosses Geschenk betrachten, dass die schönste Feier, welche dem Ereigniss damals zu Theil geworden, noch heute uns erhalten ist, die Perser des Aeschylus, eine politische Tragödie. Sie möge er sich aufschlagen, und er mag es mit gutem Gewissen in der Uebersetzung des Herrn Droysen thun, die uns sogar in diesem Stücke vorzugsweise gelungen erscheint. Da wird sich aber noch ausserdem die Erinnerung an eine grosse deutsche Befreiung ihm aufthun mit ihren Aehnlichkeiten allen bis zu dem frühzeitigen

Froste herunter, der die fliehenden Perserschaaren überfiel, und mit ihren Unähnlichkeiten allen, und alle grossen und kleinen Gedanken der Zeit werden ihn unwillkührlich begleiten, und er wird erwarmen und erglühen.

Was lag denn aber tragisches in der Besiegung des Feindes? Der Grieche und der Künstler vermochte es, das Ereigniss, welches ihn so nahe betroffen, aus sich hinaus zu stellen zur gedankenvollen und erbaulichen Betrachtung eines grossen Schicksals, eines erschütternden Beispiels vom plötzlichen Fall höchster, aber vermessener menschlicher Grösse. Merkwürdig ist die poetische Milde, womit der kräftigste aller Geister diese orientalische Vermessenheit behandelt hat, deren Schuld er auf den jugendlichen Fürsten Xerxes und dessen unweise Rathgeber legt, während er in ideeller Auffassung des orientalischen Monarchenthums den Darius als einen Vater des Volks erscheinen lässt, der mit weiser Kraft ein unermessliches, vielspaltiges Reich in Zucht und Verehrung hielt. Dem gegenüber aber tritt der griechische Republikanismus in vollster Grossartigkeit, die ihm damals wohl anstand: ein Volk ohne einen Zwinger und Gebieter eins und wollend und handelnd und ausharrend — was die Perserin gar nicht begreifen kann (V. 239) — ein Ganzes, in welchem jeder Einzelne aufgeht. In diesem Sinne ist es geschehen, dass während eine Menge prunkender Perserführer genannt werden, kein einzelner griechischer Name erscheint, nicht Themistokles, nicht Aristides. Wohl aber sind geflissentlich zwei erfolgreiche Vorgänge bei Salamis mit Nachdruck erzählt, wobei die Namen des einen und des andern im Innern des Zuschauers von selbst auftauchen mussten. Dass Herr Droysen dies nicht begriffen hat, bedauern wir. Wir halten ihn werth selbständig zu sein: er hat sich aber auch hier einer verkehrten Richtung freilich namhafter Erklärer hingegeben, die überall bei den griechischen Tragikern nicht genug Beziehungen auf augenblickliche Stellung der Parteien und auf Tagesfragen glauben entdecken zu können. Dass man vermeint, ihnen einen Dienst damit zu erweisen, zeugt nur von Mangel an Erhebung und Geschmack. Nur bei Euripides, der weder eine grosse, noch eine schöne Seele war, hat es eine Wahrheit, und ist doch sogar bei ihm übertrieben worden.

Dass die griechische Tragödie eine Oper war, wird jetzt allgemein bekannt sein. Während des Gesanges schreitet die Handlung

selten fort: und so ist unser Stück, besonders reich an lyrischen Partieen, von wenig Handlung, aber bei wenig Handlung doch ungemein drastisch. Die tief klagenden, bis zum Zerreissenden fortschreitenden, in Gedanken und Bildern immer neu sich erzeugenden Klagegesänge bedürfen wol nicht erst der Empfehlung, z. B. jener: »Nun seufzt die ganze Asia, dass so sie verödet weit und breit; Ach Xerxes führte sie — hinab; Ach Xerxes führte sie — ins Grab« u. s. w. Oder »Wohl ein erhabenes, glückliches, städtebeherrschendes Leben genossen wir, Als der Greis König Schuldlos, nimmer bewältiget, allen ein Hort Gleich wie ein Gott huldreich Dareios herrschte« u. s. w. Wohl aber dürfte es viele auch sonst gebildete Leser geben, welche es in grosse Verlegenheit setzen dürfte, diese Rhythmen sich oder andern vorzutragen. Darum wäre zu wünschen und eine wesentliche Vervollkommnung dieser Uebersetzung für den Zweck, dem sie allein bestimmt sein kann, wenn bei einem neuen Abdruck Hr. Droysen hierüber eine Anweisung hinzufügen wollte (dafür könnte viel weitläufiges und ohne Zweifel dem Tage anheimfallendes aus den Fragmenten wegbleiben), wenn er sodann durch einige Zeichen die mächtigsten Betonungen andeuten liesse. Es ist dies um so wichtiger, da in sehr vielen Partieen bei richtigem und kraftvollem Vortrag der Rhythmen der Chor wie von selbst als eine sich bewegende Masse vor die Phantasie tritt.

Wer die Perser begriffen hat, dem, hoffen wir, wird es an Lust nicht fehlen, mit unserm Dichter in weitere Bekanntschaft zu treten, und Herrn Droysen wird er grossen Dank wissen, wenn auch einzelnes bei so schwieriger Aufgabe noch hart oder unklar wiedergegeben erscheinen wird. Aber eines muss man sogleich aus seinem Exemplare sich herausbessern, und es ist meistens leicht, die — gereimten Trimeter. Dass einem Manne wie Herrn Droysen, der für den grandiosen rhythmischen Gang des Aeschylus Verständniss hat, dieses »bimbam dazu« nicht — ekelhaft erschienen, wie es ist, gehört zu den unbegreiflichen Widersprüchen, denen wir vermuthlich alle unterworfen sind.

Die Horen.

In einer Zeit, wo das Pythagorische Stillschweigen nicht als Eingang und Prüfung, sondern als Weihe und Vollendung für höchste Tugend, wenigstens für höchstes Gesetz geachtet wird, sich plötzlich hingestellt zu sehen, mit dem Auftrage zu reden, erregt ein wunderliches Gefühl: ich finde mich augenblicklich durch diese eigenthümliche Anomalie heiter berührt, und ich will diese Stimmung schon guter Vorbedeutung wegen festhalten und jedes Thema vermeiden, das zu nahe an die Gegenwart stossen, das vielleicht oder zu leicht eine Bitterkeit mit sich führen könnte.

Ob es Wissenschaften giebt, die über Gebiete leicht zu verfügen haben, wohin man sich zurückziehend wie auf der Stille der ländlichen Flur fern von des Lebens verworrenen Kreisen kindlich liegt an der Brust der Natur, weiss ich nicht. In den historischen Wissenschaften ist das so ganz leicht nicht. Wohin soll ich nun fliehen? In das griechische Land? Ich fürchte, es liegt uns zu nahe. Wohin aber weiter? In den griechischen Himmel will ich fliehen: in die unsterbliche Schönheit ihres Olymp. Hier wird es doppelt gelten, was Göthe im zweiten Faust vom Griechenthum, so weit es uns geblieben, erhebend über eine erhebende Sache uns hinterliess:

> Halte fest was dir von allem übrig blieb,
> Das Kleid lass es nicht los. Da zupfen schon
> Dämonen an den Zipfeln, möchten gern
> Zur Unterwelt es reissen, halte fest!
> Die Göttin ist's nicht mehr, die du verlorst,
> Doch göttlich ist's. Bediene dich der hohen
> Unschätzbaren Gunst und hebe dich empor.
> Es trägt dich über alles Gemeine rasch
> Am Aether hin so lange du dauern kannst.

Erschien 1846.

Zu welchen aus dem reichen Kreise jener Gestalten wenden wir uns nun? Zu heiterer Stimmung, wir wünschten so, werden wir unsern Blick wol auf die Frauengestalten wenden, die jüngeren nothwendig; — nun ich denke es müsste sehr wählerisch sein, wer sich nicht mit den Horen begnügen wollte.

Im Homer kommen sie als Göttinnen selten vor. Sie sind die Pförtnerinnen, denen vertraut ist das dicke Gewölk anzulegen und wegzubeugen, welches die Pforte des Olympos bildet. Ferner, als Here mit Athene in den Olympus einfahren, lösen ihnen die Horen die schönmähnigen Rosse, binden diese an die ambrosischen Krippen und lehnen die Wagen an die schimmernden Wände. Was bedeuten sie nun bei Homer? Die Jahreszeiten, sagt man: so Manso, so noch Nägelsbach, der in seiner gewiss nicht zu kurzen »Homerischen Theologie« ihnen nur zehn und wirklich recht leblose Zeilen zu widmen weiss. Und sie erklären nun jene Geschäfte, in denen sie bei Homer erscheinen, nicht ohne Wunderlichkeiten. Wenn sie bei Hesiodus demnächst die Töchter der Ordnung (Themis) und des Jupiter heissen und Namen führen, die auf Ruhe, Ordnung und Gesetz deuten, so soll das eine der Homerischen sehr fern liegende Vorstellungsart sein. (Manso.) Wohl aber steht bei Zoega: erano le dee regolatrici del moto circolare di tutte le cose . . . perciò sono figlie di Temide, ch'è la legge suprema, e di Giove rettore dell' Universo.

Sind denn jene Stellen die einzigen im Homer, nach denen man zu urtheilen hat? Man vergisst, dass der Gebrauch des Appellativs Hora bei Homer ausgebildet ist: oder vielmehr man vergisst dass Personificationen wie Horen und viele ähnliche nicht neben den Appellativen entstehen, sondern mit ihnen. Die lebendige Auffassung eines Gegenstandes nicht nach einer todten oder zum Menschen beziehungslosen Eigenschaft, sondern nach lebensvollem Eindruck, oder nach der Wirkung die er auf den Menschen macht — und der Grieche hat vieles so aufgefasst, — schafft ein Wort, das eben indem der Gegenstand sogleich angenehmer oder unangenehmer auf uns einwirkend gedacht wird sogleich auch in die Persönlichkeit überzugehen fähig ist — so weit man nicht mit blossen Kräften sich begnügt, die man doch auch nicht versteht, — und so ist appellativer Gebrauch und personificirter oftmals gar nicht zu scheiden, am wenigsten solche göttliche Wesen zu erfassen, ohne den Umfang und Zusammenhang

der Wortbedeutung begriffen zu haben. Ich habe anderswo Gelegenheit gehabt dies bei der Behandlung der Ate zu zeigen und zu befolgen. Mit Hora gilt es ebenso. Und so sehe ich denn freilich, dass ich dem philologischen Schicksal wieder nicht entgehen kann. Ich muss die geehrten Anwesenden in den Kreis der Sprachzergliederung führen, ein Kreis, der für den Philologen nicht ohne Zauber ist, für andere muss ich fürchten nur ein Zauberkreis in sofern sie nun sich darin gebannt finden. Es ist aber der Begriff Hora, schon da wir gar kein einigermaassen entsprechendes und gleichgemessenes Wort in der Muttersprache haben, nicht sogleich zu erfassen. Wir versuchen es etwa so:

Der Grieche mochte nicht sich begnügen, die Zeit als ein leeres Schema aufzufassen, als eine stätige Fläche, auf welcher die Begebenheiten eintreten, sondern als bewegt, nicht gleichsam als ein ruhig stehendes Meer sichs vorzustellen, sondern als ein bewegtes, wo Welle an Welle folgt. So schuf er sich ein Wort, dasjenige Wort, wovon dem Latein lernenden Knaben angelehrt wird, es heisse die Stunde — hora, — dem Griechisch lernenden, es heisse die Jahreszeit — zur Bezeichnung jener Zeitwellen: es bedeutet eine Zeitabtheilung, einen Zeitabschnitt, in sofern er im Verlauf vorangegangener eintritt und folgenden Platz machen wird, und der gegen die früheren und späteren sich sondert durch s e i n e eigenthümliche Gestalt oder Färbung, oder lebendiger durch das was er bringt. Wodurch die Zeit nicht nur bewegt, sondern auch gefüllt, um so zu sagen, vorgestellt wird.

Ein ewig Weben,
Ein wechselnd Leben.

Und nicht als ein dunkles Einerlei, sondern als ein farbiges Vielerlei.

Er konnte nicht sagen: es war eine Zeit, wo ich glücklich war: — Hora — weil hier keine Vorstellung der Bewegung, des Fortschritts bei der Zeit ist; wohl aber es wird auch wieder die Zeit des Glücks kommen: die Hora des Glücks. Oder nun ist die Hora des Glücks (gekommen). Als Odysseus den Phäaken schon bis in den späten Abend vorerzählt hat und der König noch weiter zu erzählen ihn auffordert, sagt Odysseus *ὥρη μὲν πολέων μύθων, ὥρη δὲ καὶ ὕπνου*: es kommt schon die Zeit zu weitläu-

figen Erzählungen, aber auch der Schlaf hat seine Hora. Man sieht schon aus diesem wenigen, dass es nicht zutrifft wenn man diese und andere Stellen in den Wörterbüchern findet unter der Uebersetzung »die rechte, angemessene Zeit oder Stunde;« dafür hat der Grieche ein eigenes Wort (*καιρός*). Dort sagen wir Zeit oder Stunde.

Aber jene Zeitwellen sind keine turbulenten, sich unordentlich überstürzenden, sondern ein geregeltes Wellenspiel: und was sie bringen, bringen sie nach einer Ordnung und Gesetz. Wie man diese Vorstellung besonders gebildet aus, so übertrug man auch den Ausdruck wieder besonders auf solche Zeiten, die durch geregelte Wiederkehr in gleichen Beschaffenheiten oder Gaben die Regel und Ordnung aufdringen. Nun hat das Wort eine besondere Lebendigkeit und Ausdehnsamkeit. Die Horen des Jahres: das sind nicht nothwendig drei oder vier bestimmte Jahreszeiten, sondern die Zeitwellen, welche durch Kennzeichen der Natur oder der Beschäftigungen, ja der Schicksale, kenntlich und veränderlich einen Kreisgang vollenden und dann umwenden um von neuem anzufangen. Daher spricht er:

> als der Jahreskreis um war und die Horen sich umwendeten:
> als das vierte Jahr kam und mit hinschwindenden Monden
> die Horen herankamen;

d. i. sie entfernen sich gleichsam im Fortschritt von dem Beobachter und umkehrend kommen sie wieder in seine Nähe.

So lebendig z. B. noch Herodot: Siebzig Jahre enthalten so und so viel Tage, wenn man keinen Schaltmonat rechnet: soll aber immer Jahr um Jahr um einen Monat länger werden, damit die Horen zusammentreten rechtzeitig ankommend, so sind's so und so viel Tage. — Aber die Dehnsamkeit des Wortes reicht noch weiter: denn da die Hora gedacht wird in Beschaffenheit, so drückt er z. B. weil sie sich unterscheiden durch Luftbeschaffenheit, dadurch dass sie Frucht bringen oder keine, auch Klima und Witterung, auch Frucht dadurch aus. Z. B. so lange es Sommer war, nährten sie sich von der Hora, als es aber Winter ward —

Die Horen des Monats, des Tages (die wieder selbst Horen grösserer Räume sind) wird man nun ebenso beurtheilen und verstehen. In letzterer Beziehung erstarrt das Wort erst spät zu

dem nicht mehr lebendigen Begriff der astronomisch abgemessenen Stunde.

Aber die Horen sind nicht nur kenntlich durch Zeichen der Natur und der Beschäftigung, sondern auch durch Wechsel der Schicksale. Auch die Schicksale kommen im Laufe der Horen: auch die Schicksale werden durch sie gebracht und hereingeführt.

Welche Bedeutsamkeit und Bedeutung sie hiernach erhalten, darauf kommen wir zurück. Hier wäre zuvörderst noch die Bedeutung Reife, Blüthe anzuknüpfen.

Es giebt gewisse Gegenstände, die in sich augenfällig einer allmählichen Entwickelung in der Zeit aufsteigend zur höchsten Entfaltung und wieder abnehmend unterliegen. Z. B. die Frucht. Von ihr könnte man sagen: es ist die Hora der Frucht, von der ganzen Zeit da sie sich entwickelt; Gegensatz z. B. die Hora der Blüthe: aber von ihr wird auch vorzugsweise gesagt »sie hat ihre Zeit« (sie ist zeitig) da wenn sie zur Reife gekommen ist. Ebenso vom menschlichen Körper: er hat seine Zeit, wenn er zur höchsten Entfaltung gekommen ist, aber auch er ist in der Hora des Knabenalters, des Jünglings-, Mannesalters u. s. w. Ebenso vom Jahr: die Hora des Frühlings u. s. w. — aber die Hora des Jahres auch dessen höchste Reife, die freilich verschieden beurtheilt werden kann, daher Hora des Jahres bisweilen der Frühling heisst, anderwärts Sommer und Herbst.

Hiernach hat er auch ein Beiwort »ohne Hora« (ἄωρος), was unter oder über die Hora weg ist. So heisst ihm alles was unzeitig und überzeitig ist, alles was unförmlich und überförmlich ist: von den unförmlichen Füssen der Scylla im Homer (πόδες ἄωροι) bis zur unförmlichen d. h. übermässigen Herrschsucht des Marius im Plutarch. Göthe sagt einmal: »die unförmlichen und überförmlichen Ungeheuer der indischen Mythologie konnten mich nicht eigentlich poetisch befriedigen.« Dies würde man beides zusammen »unförmlich und überförmlich« in dem einen griechischen Wort ἄωρος, wodurch es zu übersetzen wäre, gleich denken.

Wir konnten uns diesen Weg nicht sparen, — Umwege zu vermeiden habe ich mich wenigstens bemüht. Jetzt werden wir vorbereitet sein, um den Begriff noch gedrängter zu fassen und so wie mit ihm die Vorstellung anmuthiger göttlicher Wesen in des Griechen Seele zugleich entsprang. Nämlich: »Ein jedes Ding hat seine Zeit, Essen hat seine Zeit, Schlafen hat seine Zeit,

Ernten hat seine Zeit, Heirathen hat seine Zeit, der Frühling hat seine Zeit, der Sommer hat seine Zeit und so fort.« Dieses Eintreten und in vielen Fällen Wiedereintreten eines jeden, sei's im menschlichen Treiben, ja in seinem Verhängniss, sei's in der Natur, machte dem Griechen das Bild eines angenehmen geordneten Wechsels; er erblickte darin nicht willkührliche Menschensatzung, sondern eine schöne göttliche Ordnung. Und jene Zeiten, in welche im Fortlauf jedes zu seiner Zeit kommt, erstanden seinen Gedanken zu göttlichen dem Zeus dienenden Wesen, welche in anmuthiger Ordnung gehen und kommen und je herbeiführen was an der Zeit ist.

Ewig zerstört, es erzeugt sich ewig die drehende Schöpfung
Und ein stilles Gesetz lenkt der Verwandlungen Spiel.

Sieht man nun wol ein warum sie Töchter des Zeus und der Themis, der Ordnung, sind? Und sie das sogleich sein können, sobald sich nur der Begriff des Substantivs herausgebildet, was im Homer unbezweifelt ist? Warum ihre gangbarsten Namen (schon bei Hesiod), unter denen sie auch in Korinth verehrt wurden, Eunomia, Dike und Eirene, eigentlich Wohlvertheilung, Gleichheit und Einigkeit — wohl verstanden von Zoega — und auch, wo Veranlassung gegeben war, diese Segnungen insbesondere in bürgerlicher Beziehung zu denken als Gesetz, Gerechtigkeit und Eintracht, warum sie unter ihrer Obhut leicht gedacht werden konnten? Warum man gar nicht und ja nicht von den Jahreszeiten ausgehen muss und die rechte Spur verliert, sobald man es thut? Auch dass diese Namen, die nicht auf Jahreszeiten deuten, sondern auf gesetzte Ordnung, drei sind, mag nicht irre leiten (denn allerdings zählten die alten Griechen drei Jahreszeiten), sondern wie drei Mören, drei Erinnyen, drei Grazien fixirte man sie besonders gern in drei, weil drei eine übersichtliche und gefällige Gruppe giebt. In ihrer ältesten und weitesten Bedeutung ist ihre Zahl unbestimmbar. — Die Horen als Jahreszeiten insbesondere gedacht erscheinen auch als vier, so auch bei Nonnus, und sind ihm als solche Töchter der Zeit, auch des Jahrs, — als Monatszeiten oder Stunden erscheinen sie auch als zwölf. — Quintus Smyrnäus hat einmal vier Horen, die er zu Töchtern des Helios und der Selene macht, und versteht offenbar die vier Lebensalter des menschlichen Lebens (X, 338). Man sieht nun, warum sie

sehr beweglich und warum sie so schön gedacht werden. Denn der Begriff der Ordnung verbindet sich bei dem Griechen gern mit dem Begriff der Schönheit. Er allein hat ein Wort, welches die Schönheit und Anmuth ausdrückt, welche er durch den Anblick oder die Vorstellung der Ordnung empfindet: »Ordnung und Schönheit in eines.« Kosmos heisst es. Und indem er in dem All einen Kosmos sah, erhob er sich weit, weit über die philisterhafte teleologische Auffassung, in der man es immerfort dahin bringt, zu beweisen, dass dasjenige, was überhaupt zur Entstehung kommt, auch bestehen kann so lange es besteht. —

Nach dem obigen treten die Horen begreiflich in die Reihe der Wesen, durch welche der Grieche in verschiedenen Phasen und in reicher Bezeichnung das Gesetz, die Fügung, die feste Ordnung in der Welt und den Schicksalen unter Göttern und Menschen ausgedrückt: Themis, Dike, Moiren, Aesa, Heimarmene, Pepromene und mehrere. — Gleichsam der Kosmos, so fern er in der Zeit erscheint. Horaz, der, wie die Augusteischen Dichter überhaupt, das Wort überall mit vollem Verständniss des griechischen Begriffes gebraucht, Horaz sagt einmal: »Was soll ich eher singen als des Vaters (Jupiters) Lob? der der Menschen und der Götter Geschicke, der Meer und Länder und die Welt durch wechselnde Horen lenkt?« Das sind also die wechselnden Verhängnisse und in demselben Sinne wie der Künstler, dessen Bildsäule des Zeus Pausanias in Megara sah, ohne Zweifel sie gedacht — obgleich es Pausanias vielleicht nicht ganz auffasste — der also über dem Haupte des Zeus die Horen und die Moiren gebildet. Denn die stehenden Verhängnisse, die Moiren, werden im Laufe der Zeiten durch die Horen herbeigeführt und verwirklicht.

So in Verbindung Zeus, Moiren und Horen kommen bei den Dichtern öfter vor*), und der Stellen, wo sie in diesem inhaltvollsten Sinne gefasst werden müssen, sind viele und anmuthige. Vorzugsweise — nicht ausschliesslich — stellen sich die Horen als Trägerinnen der Gaben und Geschicke ein, wenn diese angenehm sind. Auch wenn sie nur an geregelt kehrenden Fristen zu erlangen sind, wie der Sieg an öffentlichen Spielen. Warum beides, wird wol nun keiner Erklärung mehr bedürfen.

---

*) [Nonn. 7, 105!]

Auf Bildwerken späterer Zeit finden wir eine zusammengedrückte menschliche Figur, sie obenein noch von den Windungen einer Schlange zusammengepresst; ihr Kopf ist ein Löwenkopf; dazu hat sie Flügel und führt als Merkzeichen Messstange und Schlüssel; steht auf einer Kugel. Dies ist Aeon, die in sich selbst zusammengehaltene und doch flüchtige, alles verschlingende, alles messende, alles erschliessende Zeit. Dies ist der an die Stelle der Horen des Volksglaubens getretene theologische Gott. Man wähle. Im griechischen Epos spielt er bei Nonnus eine Rolle.

Aber wie hängt es mit ihrem Begriffe zusammen, dass sie die Wolken als Thor des Olymps öffnen und schliessen? Noch mehr, dass sie den Göttinnen die Rosse abschirren? Das hängt mit ihrem eigentlichen Begriff gar nicht oder erst sehr mittelbar zusammen. Doch ist es sehr begreiflich.

Allein wir müssen dazu etwas weiter ausholen. Wir müssen uns in den Kreis der griechischen Vorstellungen von dem Glück und der Herrlichkeit seiner Götter versetzen. Ich will dies nach der naivsten Ansicht mit der Hervorhebung ihres Glückes darstellen, wie man sie für Homer durchaus mitbringen muss.

Denn schon wer den Eindruck der allempfundenen Gemüthlichkeit, welche die Homerischen Dichtungen gewähren, in seinen Gründen darstellen will, muss vor allem dahin weisen, dass als hervorstechendes Attribut seiner Götter, in dem sich gleichsam alle übrigen vereinen, ihm vorschwebt — nicht ihre Vorzüge, nicht ihre Allmacht, sondern ihr Glück, und zwar ein Glück in dessen Empfindung sie leben, d. h. ihre Seligkeit. Nägelsbach findet sehr verkehrt und sehr falsch als den entscheidenden Punkt, wodurch sich die Götter von den Menschen unterscheiden, heraus, dass sie unsterblich sind. Warum sind sie denn aber unsterblich? Wahrlich nicht aus speculativen Gründen: so wenig, dass sie in der Theorie wirklich nicht unsterblich sind, ja nicht einmal durchweg in der Ausführung des Mythus. Einige Mythen erzählen doch von gestorbenen Göttern; es ist wol auch dafür gesorgt, dass sie wieder aufleben. Und wie ist es mit Chiron, »einem der Götter« (Prom. 1032)? Es steht wirklich in einem griechischen Buche (bei Apollodor), »er, ein Unsterblicher, habe zur Auslösung des Prometheus sich dargeboten zu sterben.« Manche niedere Gottheiten sind geradezu nur langlebend; und bei Homer ist der Kriegsgott Ares — wiewohl nicht

sterblich (E, 901) weil er nicht sterben wird, — einigemal nahe daran umzukommen. Die Pietät schon wird es nicht dazu kommen lassen. — Und wenn jenes gleichwohl so in den Hintergrund getreten, dass der Name der Unsterblichen als ein vorzugsweises Merkmal erscheint, — so ist freilich unsterblich zu sein, keinen Tod vor sich zu sehen, besonders auch das Erforderniss eines vollkommenen Glücks.

Das Attribut des Glücks für die Götter kommt immer in der griechischen Volksvorstellung als vorzügliches wieder. Noch Strabo sagt einmal (467): »zwar ist es auch gut gesagt, dass die Menschen dann die Götter am meisten nachahmen, wenn sie wohlthun, noch besser aber dürfte man sagen: wenn sie glücklich sind.« Man wird es sogar in gewissen Vorstellungen philosophischer Schulen noch wiedererkennen. Was dazu gehört? Nun dazu gehört freilich gar sehr unsterblich zu sein, keinen Tod vor sich zu sehen. Ganz in dieser Auffassung sagt Sappho: der Tod ist ein Uebel, sonst würden die Götter den Tod gewählt haben. Unsterblich zu sein und, was freilich wesentlich dazu gehört um die Unsterblichkeit zu geniessen, unalternd zu sein, ist ein höchster, nicht zu erreichender Wunsch, von Homerischen Menschen ausgesprochen (Θ, 539): die Götter *sind* es (ε, 218).

Zunächst dann die ungetrübte Heiterkeit des Elementes, in dem sie wohnen, auf dem Olymp, der weder vom Winde erschüttert wird, noch vom Regenguss genetzt, noch befällt ihn der Schnee: sondern wolkenlose Heiterkeit ist ausgebreitet und schimmernder Glanz überspannt.

In ihm, heisst es, freuen sich die seligen Götter alle Tage (d. h. immerweg).

Schön und ächt antik spricht es Göthe in der Iphigenie:

Unsterbliche, die ihr den reinen Tag
Auf immer neuen Wolken selig lebet.

Wie den Aether die Heiterkeit, so durchziehen gleichsam die Reihen der höheren Götter Gestalten, die ihrer Freude und Heiterkeit gewidmet sind, Musen, Chariten, Horen, Harmonia, Hebe, Ganymed: — Freude, Schönheit, Maass und Anmuth tönen uns schon aus diesen Namen entgegen. Denn ohne Maass keine Schönheit, ohne Schönheit und Anmuth dem Griechen kein

Glück und keine Heiterkeit. Es möchte die Stufenfolge des Wünschenswerthen bei uns etwas anders sich gestalten als in dem griechischen Volkslied: gesund sein ist das beste, das zweite schön sein, das dritte reich sein — sonder Trug! — Solon, wo er dem Krösus gegenüber den wahrhaft Glücklichen schildert, sagt: er ist ohne Verstümmelung, ohne Krankheit, ohne Leiden, mit Kindern gesegnet, wohlgestalt. Das letzte möchte uns kaum einfallen unter die wesentlichen Punkte in solchem Zusammenhange aufzunehmen. Doch zurück. Die Götter versammeln sich oft zu heiterem Mahle bei Zeus: »der schönste Knabe schenkt ihm ein,« — hier und oft wenn sie sonst versammelt sind erheitern die genannten Huldinnen und Frohsinnen mit Tanz und Gesang, und es schliessen sich zur Freude der älteren Götter ihnen andere der jüngeren Götter und Göttinnen an. Im Hymnus an Apollo heisst es: wenn Apoll mit der Phorminx in den Saal des Zeus tritt unter die Versammlung der übrigen Götter, gleich beliebt den Unsterblichen Zitter und Gesang. Die Musen allgesammt, wechselnd mit schöner Stimme, singen der Götter unsterbliche Gaben — und der Menschen Mühsale, welche sie tragend unter den unsterblichen Göttern leben unverständig und hilflos, und nicht vermögen des Todes Heilung zu finden und Abwehr des Alters. Aber die schönlockigen Chariten und die heiteren Horen und Harmonia und Hebe und Zeus Tochter Aphrodite tanzen, einander an den Händen haltend. Und unter ihnen tanzt, fürwahr weder hässlich noch klein, sondern sehr hoch zu schauen und herrlich an Bildung, Artemis, die Pfeilschüttende, die Zwillingsschwester Apollo's, und unter ihnen ebenso Ares und der fernschauende Argostödter theilen das Spiel: er aber Phöbus Apollo schlägt die Zitter darein, schön und hoch schreitend, und Glanz umscheint ihn, und der Füsse Strahlung und des wohlgesponnenen Kleides!

Wie die Musen dem Vater Zeus vorsingend ihn erheitern, ist schön beschrieben in einem der Eingänge zur Theogonie: sie singen ihm Gegenwärtiges, Vergangenes und Künftiges von den Göttern und Menschen. Unermüdlich strömt ihre Stimme süss aus dem Munde, und es lacht der Saal des Vaters wenn der Göttinnen Lilienstimme sich ausbreitet, und so fort.

Dazu kommt nun die Freude, welche die älteren Gottheiten an der Herrlichkeit ihrer Kinder haben. Wie z. B. in der Odys-

see Artemis auf dem Berge schreitet unter ihren Nymphen: und es freut sich Leto im Herzen: denn über allen empor hält sie das Haupt und das Antlitz, und leicht ist sie kenntlich, wiewohl sie alle schön sind.

Ueberall — wie dieser Zug hier ein ganz beiläufiger ist — springt ihm das Bild der Freude seiner Götter hervor, es sich vorzuhalten ist ihm Bedürfniss und Freude.

Wie Leto und Zeus sich über die herrlichen Kinder Artemis und Apollo freuen, ist häufig.

Diese Freude wird zur Liebe und zur Zärtlichkeit. Zeus und Aphrodite, des Griechen goldene Göttin. Hier aber ist das ausgebildetste Verhältniss zwischen Zeus und der ihm geistig ähnlichsten Tochter Athene.

Aber diese Liebe und Zärtlichkeit haben sie nicht blos in ihrem Kreise, sondern sie haben, sie suchen sie ausser ihm — durch die Theilnahme an den Menschen. Eine wahrhaft zärtliche Sorge kann man's mit Recht oft nennen; ich brauche nur an Odysseus und Minerva zu erinnern: »du stehst mir immer ja in allen Mühen bei und wo ich mich rege, vergissest du meiner nicht,« sagt er. Und so haben wir's durch die ganzen Gedichte in den mannigfaltigsten und wundervollsten Situationen.

Ja die Götter bereiten sich in ihrer Art Unannehmlichkeiten für die Menschen — und doch hätten sie das gar nicht nöthig. — (Φ, 462. 380. — Ω, 463. Α, 573.)

Endlich das Bewusstsein und die Freude eines jeden an seiner eigenen Herrlichkeit (*κύδεϊ γαίων*), und an seiner Verehrung. Was jene Herrlichkeit betrifft, so glaube ich im Sinn der ältesten naivern Zeit zu reden, wenn ich auch sie als wesentlichen Theil ihres Glücks hinstelle. Es gestaltet sich das ganze etwas anders und ernster, wenn umgekehrt das Glück als Theil der nothwendigen Götterherrlichkeit gefasst ist. Man wird zwischen gewissen Stellen älterer und späterer Zeit, die sich vollkommen ähnlich sehen und doch einen nicht ganz gleichen Eindruck gewähren, sich kaum aus etwas anderm hierüber Rechenschaft zu geben wissen, als hieraus.

Nun aber das Anschauen der heiteren herrlichen Seligkeit der Götter thut dem Griechen wohl, es erheitert, ja — um den Eindruck sehr vieler Stellen recht zu bezeichnen — es verklärt, es beseligt ihn selbst. Es ist kein leeres Wort, wenn z. B. nach

griechischer Art Horaz anhebt: »Phöbus, der du im Xanthusflusse dein Haar badest.« Vielmehr es ist dem Griechen aus der geschilderten Stellung heraus überall Bedürfniss, seine Götter in irgend einer herrlichen oder schönen und anmuthigen Situation sich zu vergegenwärtigen.

So findet alles ihm erhebend und anmuthend sich darstellende seine Gestalt unter den Göttern: des Jünglings Vollentwickelung in Kraftschönheit und Freudigkeit — Apoll mit Bogen und Phorminx: die eben erblühte keusche Jungfrau — Diana: die weibliche kluge Entschiedenheit — Minerva: der Liebe Holdigkeit — Aphrodite.

So ist es ihm Befriedigung, sich seine Götterwelt auf diese Weise auszubilden und ebenso dem einzelnen Gott eine Geschichte anzubilden, ihn in Lagen und Thätigkeiten zu versetzen, worin er sein Glück und seine Herrlichkeit entfalten soll: kurz er bildet jeden Gott doppelt aus, für den Olymp — und für den Menschen unmittelbar, oder wie man auch griechisch sagen kann: als Gott und als Dämon. Zum letzteren gehört alles, worin er für gewisse Künste oder Unternehmungen der eigentliche, der vorzugsweise Helfer ist, oder gewisser Gaben der vorzugsweise Geber. Daher denn im Kultus und gar im lokalen Kultus — und das ist hiernach ganz erklärlich — oft andere Seiten hervortreten, die bei der Ausbildung des Gottes nach jener Richtung hin sich beinahe verlieren, nach welcher hin natürlich die Kunst arbeitete, die sich schon deshalb mit Symbolen zu bemühen und zu belasten keinen Anlass fand. So wenig es nun mit Ares als Kriegsgott etwas zu thun hat, dass er oben mittanzt — ausser in so weit es im griechischen Geiste lag, auch den Kriegsgott schön und froh zu denken — er konnte in andern Geistern ebensowohl ein ungeschlachter wilder Unhold werden — so sind die Horen überall zur Hand, auch wo sie nur ein rasches Geschäft, bei dem sie sich der Phantasie in anmuthiger Haltung und Bewegung vergegenwärtigen, zu vertreten haben: und das braucht mit dem Begriffe, woraus sie erwachsen, weiter gar nichts gemein zu haben.

Auch auf diese Standpunkte wird man sich durch Nägelsbachs Homerische Theologie nicht geführt finden: einem Buche das namentlich auch ausserhalb des Kreises der Philologen, scheint es, sich als reine Quelle für Kenntniss des Homerischen

Religionswesens eine Geltung erworben. Rein ist sie nicht. Ich wusste es längst. Was ich aber eben entdecke, weil ganz in der Nähe der Stelle, wo über die Horen gesprochen oder vielmehr nicht gesprochen ward, ist zu merkwürdig, es setzt mich in zu grosses Erstaunen, als dass ich es allein tragen könnte. Wir lesen da Folgendes:

»Ist nun unsere bisherige Darstellung gegründet, so leuchtet nunmehr von selbst ein, warum grosse, sehr schwer oder gar nicht zu erfüllende Wünsche, deren Gewährung etwa nur durch einstimmigen Willen der Hauptgottheiten bewirkt werden könnte, so häufig eingeleitet werden mit: »Wenn doch o Vater Zeus und Pallas Athen' und Apollon.« Es legt sich in dieser Formel, in welcher das hellenische Gottesbewusstsein vielleicht das Tiefste beschlossen hat, was ihm in eigener Ahnung oder durch Ueberlieferung zu Theil geworden ist, ohne dass jedoch bei dem Dichter im entferntesten ein entwickeltes Verständniss derselben vorauszusetzen wäre, in dieser Formel legt sich die Fülle des höchsten Wesens in drei unterschiedlichen, aber gegenseitig im nothwendigen Bezuge stehenden Götterindividuen als in drei Factoren auseinander, in der höchsten, den beiden andern zu Grunde liegenden und als Vater gebietenden Macht, in der persönlich substantiirten Metis dieser Macht und in dem Verkünder ihrer Satzungen, in ihr erscheint der höchste Gott als s o l c h e r nur in Verbindung mit den ihm inhärirenden Erzeugungen, in welchen er seines eigenen Wesens Vollendung gefunden hat.«

So Nägelsbach. Wie gross der Dienst auch sein mag, der dem Homer damit erwiesen wird, ihm die Trinität zuzueignen — von Seiten der Kritik und der unverfälschten Auslegung vergangener Zeitalter, die unsere Aufgabe ist, müssen wir auf das äusserste dagegen protestiren. Und ist denn die griechische Religion so abstrus, so fremd, dass wir sie in ihrer unverfälschten Gestalt gar nicht oder so gar schwer begreifen könnten? In keinem Zeitabschnitt des blühenden Griechenthums ist sie so. Gehen wir z. B. auch in eine andere Zeit, mit der wir viel verkehren. Ich kann mich sehr wohl in die Gedanken hineinversetzen, mit denen innerhalb des gebildeten Volksglaubens jener Jüngling Philonides seinen Schmerz über den hingeschiedenen Sokrates tröstete. Er hatte erst kurze Zeit in seiner Nähe gelebt, angezogen mehr durch den unwiderstehlichen Reiz der Persön-

lichkeit, wie sie die jugendlichen Gemüther bekanntlich bezauberte, als durch besonderes speculatives Verlangen: und gehörte zu dem Theil der vielfach abgestuften Sokratischen Umgebung, die durch ihn aus dem gebildeten Volksglauben nicht sowohl hinausgeführt, wohl aber darin befestigt waren. Eines Tages schritt er unter mancherlei Gedanken am Ilissus hin, plötzlich aber stand er vor einem Baume still, der mit seinen seltenen grossen Blättern und Aesten sich herrlich umherbreitete. War es Zufall, war es halb bewusste Absicht, was ihn diesen Weg geführt: es war jene Platane, welche, seitdem Sokrates dort dem Phädrus die Naturgeschichte der Seele entwickelt, im Kreise der Sokratischen Jünger und Freunde wohl bekannt geblieben. Die Erinnerung an den Hingang des geliebten Freundes und wie das hatte so kommen können, ergriff ihn von neuem und stimmte ihn auf das wehmüthigste. Ernst stand er an den Baum gelehnt, der, wie ihm schien, hätte mittrauern sollen, und der gleichwohl dastand, so herrlich erblüht, wie jemals. — Aber gerade das erinnerte ihn bald an die ewigen Gesetze und leitete den Zug seiner Gedanken also:

Die göttliche Ordnung — Themis, — nach welcher die uranfänglichen Vertheilerinnen — Morai — einem Jeden getheilt, dass aus dem All ein schönes Ganzes, ein Kosmos ward, wird nimmer zerstört werden. Dafür sorgen der die Ordnungen kennt und versteht, der allschauende Zeus, die Bestimmung — Heimarmene — und die Nothwendigkeit — Ananke. Dafür die Ausgleicherin von Recht und Pflicht, Dike, der jede Uebertretung der Berechtigung in Recht und in Pflicht anheimfällt. Ihr zur Seite steht der moralische Unwille der Götter und Menschen über Unbill und Ueberhebung, die ernste Nemesis, und in ihrem Dienste die strafvollführenden Erinnyen, von denen Heraklitus sagte: und wenn die Sonne ihre angewiesene Bahn verlassen wollte, die Erinnyen würden sie zu finden wissen. Und nicht nur die helle Sonne werden sie zu finden wissen, auch was im Dunkeln schleicht und das Dunkle sucht finden sie aus, die »im Dunkel schreitenden« Göttinnen. — Meine Trübsal aber gehört sie nicht auch in die ewige Ordnung?

Hier wurde er aufmerksam auf sich selbst. Er wusste nicht gleich, was es war, was in seiner Seele sich hervordrängte und zu gestalten suchte. Es war aber ein geistliches Lied des So-

phokles, woran seine letzten Gedanken ihn erinnert hatten. Es gelang ihm, sich die Worte herzustellen:

»Deine Macht, o Zeus, wer der Menschen vermöchte übertretend sie zu hemmen? die weder der Schlaf ergreift der alles altert, noch der Götter unermüdliche Monden: sondern unalternd in Zeit ein Herrscher wohnst du in des Olympus heiterem Strahlenglanz. Doch hinfort und in Zukunft wie vordem gilt das Gesetz: dem Leben der Sterblichen geht längere Frist nimmer dahin frei von Trübsal.«

Er sah in die scheidende Sonne. Die Horen, lächelte er, bringen die Nacht. Sind sie den Tag uns jemals schuldig geblieben?

Die Nymphen.

1. Es ist in der neuern Zeit (besonders auch nach Humboldts Anregung im Kosmos) mehrmals über das Naturgefühl der Alten geschrieben worden: da die Verfasser denn, um dieses Naturgefühl zu beweisen, das wunderlicher Weise geleugnet oder beanstandet ward, eine Menge Stellen aus den Schriftstellern anführen um es zu erhärten. Der Beweis eines höchst lebendigen Naturgefühls war einfach, wenn man nur zunächst der Nymphen sich errinnerte. Dass man dieser hiebei gar sehr vergass, ist ein bedauerlicher Beweis, wie leblos das, was wir Mythologie nennen, in den Köpfen der Gelehrten ist, wie wenig noch immer mit den sogenannten mythologischen Namen und Gestalten das religiöse Gefühl verbunden wird, welches sie ausdrücken und welchem sie ihr Leben, ihre Bedeutung, ihre Schöpfung verdanken. Was anders denn wäre die Schöpfung der Nymphen als der plastisch-religiöse Ausdruck eines innigen Naturgefühls, als die Umsetzung des innigst empfundenen Natureindrucks in plastischen Ausdruck und Anschauung oder der plastisch objectivirte Natureindruck. So wie der Grieche in die örtliche Natur um sich sah, in seine Wälder und Grotten, seine Berge und Schluchten, seine Quellen und Wellen — so empfing er den Eindruck eines Lebens, eines anmuthigen, üppigen Lebens, eines von ihm unabhängigen, göttlichen Lebens so lebendig, so innig, so hehr, dass sich ihm die empfundene Wirkung sogleich in göttliche Wirksamkeiten umsetzte, und diese göttlichen Energien nun nach seiner Weise sogleich als göttliche Gestalten, göttliche Personen hervorsprangen. So fasste er die räumliche Natur um sich ähnlich der zeitlichen — neben den Horen die Nymphen. — Nun aber bemerke man wohl: der Grieche ist, recht im Gegensatz eines neuern schroffen Materialismus, der ausgemachteste Spiritualist. An Berg, Grotte, Fluss, Wellen und so fort interessirt

ihn die Materie gar nicht: sie entschwindet ihm: was ihn angeht, was ihn anspricht und erfasst ist die Anmuth, die Klarheit und Regsamkeit der Quelle, die sichere Kraftfülle des Flusses, das schattige Dunkel des Hains, die üppige Feuchte der Trift, das farbige Wellenspiel des Meeres: kurz diese und solche gleichsam seelische Eigenschaften, die wieder auf seine Seele wirken, die aber er eben nicht auffasst als Eigenschaften an einem Körper, sondern empfindet als Lebensäusserungen, als göttliche Wirksamkeiten.

Demgemäss ist ihm das alles auch göttlich, hehr, heilig. Wer hätte nicht den Eindruck empfunden wenn gesprochen wird: der heilige Tag, die heilige Dämmerung, die heiligen Schluchten, das göttliche Meer — bis zum einzelnen Baume: »beide setzen sich nun am Stamm des heiligen Oelbaums.« Solch ein »Wort des religiösen Gefühls« spricht eindringlicher und erhebender zu uns als oft lange Beschreibungen *).

2. Zunächst muss ich die Leser bitten, mir wieder im engern Sinne auf philologisches Gebiet zu folgen. Es gilt Bedeutung und Stellung des Wortes Nymphe in der griechischen Sprache. Auf die Frage: was heisst griechisch die Braut? könnte es geschehen dass ein Kenner des Griechischen einen Augenblick stutzte: denn zu der Antwort, der Grieche habe dafür keinen Ausdruck, würde er sich vielleicht nicht sogleich entschliessen. Allein dem ist so. Wenigstens einen Namen wie Braut, den das Mädchen seit der Verlobung führt und womit wir sie gleich-

---

*) Nun heisst es freilich auch die heilige Troja, die heilige Euböa u. a., und die heilige Kraft des Alkinous, des Telemachus heilige Stärke. Dies erinnert uns hier sogleich, was uns zum Schluss wieder beschäftigen wird, dass bei den Alten die Natur von andern Kreisen des Lebens so scharf wie in neueren Zeiten nicht gesondert und abgeschnitten war. Homer z. B. vorangehend sieht auch in einer Stadt mit ihrem Leben, Getreibe und Ordnung sogleich waltende, schaffende Götter. Eine herrliche Menschenerscheinung, Menschengestalt oder Menschensinn sieht er, wenn nicht durch Götter, so doch wenigstens ins Göttliche verklärt: und so sieht er eigentlich das ganze heroische Zeitalter. Und dafür werden auch mitunter »heilig,« am gewöhnlichsten »göttlich« (recht eigentlich in der Form *δῖος*) angewendet. (Die auf Natur — und Städte und Länder — angewendeten Wörter sind *ἱερός*, *ζάθεος* — *ἠγάθεος* — *δῖος* — *θεῖος* — *ἁγνός*, *σεμνός*.)

sam in ein höheres Stadium getreten und in einer Art Verklärung bezeichnen, hat der Grieche nicht. Sondern bei ihm erhält das Mädchen einen solchen Namen erst an demjenigen Tage, an welchem der Bräutigam sie heimführen wird. Von dem Morgen dieses Tages an erhält sie diesen Namen — es ist Nymphe — und behält ihn nicht nur als junge Frau, sondern so lange ihre Erscheinung jugendlich bleibt, etwa nicht zu entschieden die Matrone verräth. Gewiss aber wird die alte Eurykleia schmeichelnd und beschwichtigend ihre Penelope noch »liebe Nymphe« anreden können, auch wann es Anderen nicht mehr geziemen würde. Und bettelnde Sänger vor der Hausthür werden immer wohl thun zu singen:

O gieb mir, Hausherr, gieb mir reichlich, o Nymphe. —

Jene Verschiedenheit ist wol interessant genug: sie beruht ohne Zweifel darauf dass mit der Verlobung bei den Griechen keineswegs das Mädchen irgend eine grössere Freiheit gewann, auch nicht in dem Umgang mit dem Bräutigam; erst mit dem Hochzeittage erschien sie der bisher unveränderten Stellung und Enge enthoben und zu einer neuen Stufe verklärt, welche des poetischen Ausdrucks Nymphe werth war. Dies Wort ist nämlich ein poetisches Wort für »ein herangewachsenes weibliches Wesen« und bleibt der Prosa — metaphorische Anwendungen natürlich abgerechnet — nur gebräuchlich für diesen Fall und in der früh ihm geeigneten besondren Anwendung auf die göttlichen Naturmädchen, von welchen wir sprechen *).

Ich bedaure deutsch nicht »Maid« sagen zu dürfen. In sofern nämlich dies für ein erwachsenes weibliches Wesen ein erhöhter Ausdruck ist, den Begriff einer gewissen Jugendlichkeit festhält und auch von der Verheiratheten noch gebraucht werden kann, entspricht es dem griechischen »Nymphe« sehr wohl. Allein die anhaftende altdeutsche oder Uhlandisch-romantische Färbung macht es unbrauchbar. Und so mag es zur Erklärung und Verdeutlichung dienen. Sonst werden wir wie Horen, Chari-

*) Wie wir sagen »die Braut dieses oder jenes Mannes« zu sagen »die Nymphe dieses Mannes,« »meine Nymphe« u. dgl. ist nicht gebräuchlich. Nur Dichter, so weit ich mich erinnere, haben so gesprochen.



tinnen, Nereiden, das griechische Wort festhalten und verstehen. Der Ausdruck »Mädchen« aber wird nicht zu scheuen sein.

Die Sonderung nun ist im allgemeinen und für unsern Zweck hinreichend bekannt: Nymphen des Meeres (unter denen eine Hauptgruppe die Töchter des Nereus, die eigentlichen Nereiden), und auf dem Lande Nymphen der Wiesen, der Berge, der Quellen und Wasser, Waldnymphen, auch Baumnymphen. Doch leben sie alle und namentlich alle Nymphen derselben Gegend in einem heitern geselligen Leben, welches uns später noch beschäftigen wird. Jetzt ist es nöthig, über die griechische Vorstellung von Waldnymphen und daneben Baumnymphen eine Einsicht zu gewinnen, wodurch manche weitere Einsicht vermittelt wird.

3. Schillers Verse »diese Höhen füllten Oreaden, eine Dryas lebt in jenem Baum« hört man bisweilen sprechen »eine Dryas lebt in jedem Baum.« Hiemit würde völlig eine Ansicht ausgedrückt sein, welche bei den Griechen weder ursprünglich noch allgemein zu irgend einer Zeit gegolten hat. Zuerst und allgemein galt die Annahme von Waldnymphen, die in den Wäldern hausend das Leben und Weben der Wälder und Bäume darstellen. Und für sie wird der Name Dryaden, d. h. Eichinnen, gangbar. Der nicht ganz so alte Glaube an Baumnymphen knüpfte sich natürlich doch wol zuerst an Bäume von ganz besonderem Alter, Höhe, Schönheit und Umfang, dergleichen man übrigens auch wol überhaupt als einen vorzüglichen Lieblingsplatz der Nymphen dachte, unter und um welchen herum sie gern ihre Reigen führen, oder man mochte, auch ohne dass sie grade in einem heiligen Haine standen, sie einer Gottheit widmen, wodurch sie dann auch vor dem Umhauen geschützt waren. Also man begann für einen solchen Baum wol eine eigene mit ihm verbundene Nymphe zu denken. Und da konnte sich auch die Vorstellung einfinden, dass beide zu gleicher Zeit geboren werden und sterben, die Vorstellung von Nymphen, welche, wie Pindar sagt, »das Ziel eines baumgleichen Lebens erloost.« Das finden wir in der ältesten Stelle, in der uns eine ausführlichere Darstellung darüber begegnet, in dem Homerischen Hymnus auf Aphrodite. Die Darstellung knüpft sich an eine Zahl heiliger Bäume, vielleicht eine Gruppe bildend zu denken, auf dem waldreichen Ida, »schöne, blühende, hochragende, die Menschen

nennen sie Heiligthümer (τεμένη) der Unsterblichen und tilgen sie nicht mit dem Eisen.« Die Art sodann, wie hier von der Zusammengehörigkeit, dem Entstehen beider zu gleicher Zeit, dem gemeinsamen Sterben, »wenn die Moira des Todes herantritt,« gesprochen wird, ist merkwürdig. Es ist — ich wüsste es nicht anders zu bezeichnen — wie eine prästabilirte Harmonie behandelt: gross und frei aus dem allgemeinen Gefühl dass die Nymphe gleichsam ein Gegenbild zum Treiben und Leben des Baumes ist. Sie entstehen mit einander, ja nicht durch einander: die Zusammengehörigkeit ruht in seiner Seele nicht als eine physische, sondern als eine ethische. Dem gemäss ist es nicht auffallend zu finden, dass die Meinung von dem Mitsterben der Nymphe mit dem Baume auch wieder fallen gelassen wurde. Die Gewohnheit und die Neigung der Nymphe für einen ihr zeitweise, so lange ihm Leben bestimmt war, verbundenen Baum genügte für die Zusammengehörigkeit *).

Gegründet auf diese Verbindung von Baum und Nymphe entstand eine Geschichte oder ein Mährchen, das, wie leicht zu denken, nach verschiedenen Gegenden versetzt und mit Abänderungen erzählt ward. Ein Holzfäller im Walde wird von einer Nymphe gebeten, ihren Baum zu schonen: er achtet nicht darauf, schlägt den Baum nieder und zieht sich und noch seinen Nachkommen den Zorn der Nymphe zu. Oder es bemerkt jemand einen Baum, der dem Umstürzen nahe ist; er stützt ihn, er umzäunt ihn gegen den andringenden Fluss und erwirbt sich dafür den Lohn und den Dank der Nymphe. Die bewegenden Gründe für die Nymphe finden wir verschieden angegeben, theils allerdings weil mit dem Baume zugleich sie untergehen müsse, theils nur die Neigung und Liebe zu dem gleichaltrigen Baume, an dem sie ihr langes Leben zugebracht.

---

*) Bei dieser Gelegenheit mag der räthselhaften Verse von den »Dienerinnen« der Kirke erwähnt sein (Od. 10, 350), wo ein elementares Entstehen dieser »aus Quellen, von Wäldern, aus Flüssen« bezeichnet scheint. Das soll jedenfalls etwas besonderes sein, der Zaubersphäre entsprechend. Es sollen eben nicht Nymphen sein. Auch ich würde für solche Nymphenentstehung keine entsprechende Stelle anzuführen haben. Natürlich auch eine solche Verwandlung nicht wie bei Apollonius IV, 1409 ff., der man überdies die Erkünstelung des Autors ansieht.

Dass durch Einhauen in einen solchen Baum die Nymphe selbst verwundet werde und deshalb Blut aus dem Baume fliesst, scheint dem Scharfsinne des Ovid anzugehören.

Die in dem Baume wohnenden Nymphen finden wir auch bei Nonnus, und bei diesem Spätling, der auf allerhand besonderes gerichtet ist, finden wir noch etwas auffallendes mehr. Ihm macht es Vergnügen, sich einen jeden Baum von einer zugleich entstandenen Nymphe bewohnt zu denken; ihm macht es Vergnügen darzustellen wie bei verschiedenen Gelegenheiten diese sich über die Gipfel ihrer Bäume herausheben, wie sie bei Waldverwüstungen ihre Bäume verlassend fliehen, auch Schutz suchende Bacchantinnen in ihren Baum als eine Zuflucht aufnehmen. Aber dass sie mit dem Baume sterben hat er nicht angenommen. Denn wenn der Baum zerstört wird fliehen sie aus ihm, sich und den Baum beklagend, und retten sich z. B. in die Gewässer zu den Najaden.

Nonnus Ansicht angemessen ist es dass er sich des Namens Dryaden fast gar nicht bedient, sondern des eigentlichen für Baumnymphen, Hamadryaden, ein Wort welches das Zusammen der Nymphe mit dem Baume ausdrückt. Einigemal bedient er sich der vermuthlich ihm nur andern Form Hadryas und des gleichfalls für Baumnymphen (neben Hamadryaden) in Anwendung gekommenen Meliä, d. h. eigentlich Eschinnen.

Wenn Nonnus auch wol der einzige war, der mit solchem Bewusstsein durch ein langes Gedicht Baumnymphen für Waldnymphen spielen lässt, so ist die Vorstellung an jeden Baum das Schicksal einer Nymphe zu knüpfen, wenn gleich im besondern auch wieder auf andere Art als eben bei ihm, vereinzelt auch sonst bei diesem und jenem vorgekommen, wenigstens in ähnlich später Zeit. Dies, aber auch nur dieses, zeigt der Einzelvers des Ausonius Non sine Hamadryadis fato cadit arborea trabs *).

---

*) Die grosse und reiche Litteratur so vieler Jahrhunderte ist im grossen und ganzen und überall dagegen. [Nur für diejenigen, die es angeht, möge doch hier noch folgendes stehn. Dass Dryaden allgemeiner Name ist und es nichts auffallendes hat, wo die Baumnymphen, die ja immer auch Waldnymphen sind, Dryaden genannt werden, bedarf kaum der Erinnerung. — Dass die römischen Dichter der Augusteischen Zeit einigemal auch Hamadrya-

4. Dass im allgemeinen der griechischen Vorstellung nicht sowohl Baumnymphen vorschwebten als Waldnymphen, ist angemessen dem grossen und freien Styl, in welchem wir jene Gesellschaft der Repräsentanten des immer regen Naturlebens über-

---

den für Dryaden sagen, d. h. dass wo es blos darauf ankommt die in den Wäldern sich aufhaltenden Nymphen zu bezeichnen sie mitunter Hamadryaden sagen, ist gewiss, Virgil Ecl. 10, 62. Propert. I, 20, 32, vgl. 45 Dryades, auch wol Catull 61. Da dieses doch wol griechischen Vorgang hatte und ein Paarmal in griechischen Epigrammen auch erscheint (Anal. I, 171 unter Plato's Namen, auch wol Anal. I, 202 Myro Byzantia: in welchem Epigramm das »Hamadryadennymphen, des Flusses Töchter« daraus zu erklären scheint, dass man bisweilen alle Nymphen einer Gegend — en gros — als Töchter des Hauptflusses dachte), so glaube ich dass auch bei den Griechen hin und wieder das Wort Ἁμαδρυάδες in dem Sinne von Δρυάδες gebraucht ward, dass das Wort Ἁμαδρυάδες sich nicht ganz fest und ausschliesslich für die Baumnymphen fixirt hatte. Man dachte dann Nymphen, die ἅμα δρυσί sind, was von den Waldnymphen auch gilt. Oder anders ausgedrückt: man sagte auch wol als ungewöhnlicheres ἁμαδρυάδες gleich δρυάδες wie bisweilen ἐφυδριάδες und μεθυδριάδες gleich ὑδριάδες. Bei Ovid scheint das Wort in einer dritten Bedeutung vorzukommen. Es scheint einigemal zu bedeuten die Gesammtgesellschaft der Nymphen einer Gegend, als »Gesammtdryaden« (Propert. II, 32, 33?) bezeichnet, in so fern sie allerdings in den Wäldern der Gegend vorzugsweise sich zusammenfindend, zu Tanz, zu Jagd sich vereinigend ganz richtig gedacht werden. Diese Bedeutung (und nicht blos die von Hamadryaden gleich Dryaden) hat sich meiner Empfindung immer besonders aufgedrängt, obgleich es nicht zwingend ist, Fast. II, 155. Met. XIV, 623. In diesem Sinne fallen dann unter die Hamadryaden auch richtig die Najaden: quales audire solemus Naidas et Dryadas mediis incedere sylvis, Metam. VI, 457. Und daraus wäre dann Met. I, 690 vgl. 704 zu erklären. — Dann findet sich noch das eigenthümliche, so viel ich weiss Ov. fast. IV, 230 und Stat. sylv. I, 3, 62, dass die einem Baume zugehörige, zugeordnete und mit ihm sterbende Nymphe auch eigentlich eine Najade sein könne. Was immer auffallend, aber nach dem obigen nicht unerklärlich ist, in Einzelfällen durch Fabel motivirt sehr schön sein konnte. — Wenn jemand dies alles besser combinirt, sollte es mir angenehm sein. Darum besonders habe ich es hergeschrieben. — Wenn Plutarch def. or. 11 richtig gelesen wird und er selbst nicht irrte, so hätte Pindar auch schon den Namen Hamadryaden für Baumnymphen gekannt. — Hesiodus Stelle über das hohe Alter der Nymphen ist von Ausonius in der Uebersetzung missverstanden. Sie geht gar nicht auf die Hamadryaden insbesondere, sondern auf das lange Leben der Nymphen überhaupt, wie ja auch sonst die Nymphen überhaupt mitunter nicht als unsterblich, sondern nur als μακραίωνες gedacht wurden. Was Hesiodus bei den νύμφαι Μελίαι dachte, deren uralten Ursprung er annahm, ist bis jetzt ganz dunkel.]

haupt behandelt finden. Wenn der Grieche die Regsamkeit, Anmuth, Ueppigkeit, Heiterkeit, Keckheit des Naturlebens sich vorstellt, schaut er gleichsam nicht in die Natur selbst, sondern wie in einen Spiegel, in welchem ihm jene Eindrücke in Gestalten reflectirt sind, die in der Anmuth, Heiterkeit, Keckheit ihrer Bildung und Bewegung und lebendigen Geselligkeit jene Eindrücke wiedergeben. Eine pedantische Gebundenheit, am allerwenigsten im physischen Sinne, denn auf die ethische Seite ist er gerichtet, ein Leben, wo jeder Zug sich an die Naturbedeutung knüpfte, oder auch Beschränkung ihrer Wirksamkeit nur etwa auf Naturgaben zu denken, ist seine Sache nicht.

Auch an dieser Stelle möchte ich zureden, man gebe doch den Satz auf, die griechische Religion sei eine Naturreligion: ein Satz, welcher gar an die Spitze griechischer Religionslehre gestellt, wie auch geschehen, durchaus dazu geeignet ist, das Verständniss der griechischen Religion zu verbauen: die, soll es einmal ein Wort sein, vielmehr durch und durch eine ethische Religion zu nennen wäre.

Wir wollen einen Blick gen Himmel thun: Helios ist ein grosser Gott: hat deshalb der Grieche die Sonne angebetet? Nimmermehr. Wer das vermeint, steht ausser dem Religionsgefühl des Griechen. Der Grieche betete den Gott an, welchem in dieser Ordnung der Welt und der Götter das Amt zugefallen, durch sein tägliches Herauffahren den Göttern und Menschen die Wohlthat des Lichtes zu gewähren: wofür wir ihm wahrlich von Herzen dankbar sein müssen. Wie das geschehe, darüber machte er sich keine Sorgen: darum eben war es ja ein Gott. Auch hatte der Grieche das Bewusstsein davon, ihm stand es als ein Unterschied seiner Religion gegen die Religionen der Barbaren, dass er die Sonne nicht verehre, unzweifelhaft doch aber den Sonnengott.

Eben so wusste er, dass ihm Zeus nicht der Himmel sei (Her. I, 131). Vielmehr der Grieche den unfruchtbaren Himmel liess er fallen, und wie er hinaustrat ins Freie, fühlte er sich »unter Zeus,« unter seinem grossen ethischen Gotte Zeus, »welcher den Himmel erloost im Aether und in den Wolken« (Il. 15, 192); und der von hier aus als dem nächsten Bereiche seiner sichtbaren Manifestation in Wettern und Unwettern und Himmelszeichen zu Wohlthat und Strafe, zu Warnung und Anzeichen seine Macht und seine Wirkung offenbart.

Nun zurück zu den Nymphen. Hat man sich wohl in das Obige hineingedacht, so ist damit mancherlei verständlich und erklärlich. Z. B. die Namen der einzelnen Nymphen. Freilich giebt es darin eine grosse Zahl, deren Bedeutung sich an Naturgegenstände lehnt, an eine Quelle, einen Berg und so fort oder Eigenschaften derselben; aber auch ein jeder für ein schönes Mädchen, eine hohe Frau passende Name wird gewählt. Das ist z. B. sehr bemerkenswerth und zu bemerken an den Namen der Nereiden. Wir haben im Homer ein Verzeichniss von drei und dreissig ihrer Namen, im Hesiodus von funfzig: nicht übereinstimmend; unter den funfzig kommen mehrere Homerische nicht vor. Nun ist es wol natürlich dass ein alter Dichter, welcher ein solches Verzeichniss bildete, eine Zahl solcher Namen schuf, die auf Meer, Meeresbläue, Welle und Schnelle und dergleichen Bezug haben, um so mehr da jene ältesten Dichter in Namenbildungen eine Erfindsamkeit der Art lieben. Allein es macht ihnen auch nichts, darunter allgemeine Namen der bezeichneten Art zu schaffen: nicht nur solche wie die »allgöttliche« (Pasithea) — Achilles Mutter Thetis dürfte auch die »Göttliche« bedeuten — die ach! wie göttlich auch, wie begünstigt von Zeus, einmal in Menschenloos verflochten, sich nur den geliebten Schmerzenssohn gebar! — sondern auch die Weitwaltende (Amphinome, Poulynome), die Völkergebietende (Laomedeia), die Liebliche (Erato, wie auch eine der Musen), die Sanftredende und Wohlredende (Leiagore und Euagore), die Blühende oder Ueppige (Thaleia, wie gleichfalls Muse und Grazie). Welche Wunderlichkeiten bei entgegengesetzter Richtung der Erklärung vorkommen, wird man sich denken können. Da heisst z. B. auch eine dieser Nereiden im Verzeichniss des Hesiodus Euneike. Dies erklärt der eine: »welche dem Anker weicht oder desselben schont,« zugleich mit Verspottung alles griechischen Sprachgefühls: ein andrer, der die offen liegenden griechischen Wörter erkennt, sagt, gleichfalls wörtlich: »es bezieht sich auf den guten Wetteifer mit den Waaren der Schiffenden.« Es bedeutet nichts als »um die gar sehr Streit und Hader entsteht,« was für ein schönes Frauenzimmer doch wol ein trefflicher Name ist. Eben wie hier diese Meernymphe heisst bei Theokrit eine der Wald- oder Flussnymphen, welche den Hylas rauben.

5. Aus diesem besprochenen losen Verhältniss wird noch

manches, wobei man wol stutzen könnte, erklärlich. Die Nymphe braucht nicht in dem Lande einheimisch zu sein, in welchem sie waltet. Die Griechen haben, um Abstammung z. B. und Kolonisation und Verwandtschaftsverhältnisse zu bezeichnen und zu beleben, waltende Landesnymphen durch die Liebe eines Gottes etwa aus einer andern Heimath hinversetzt gedacht. So die Aegina durch Zeus. So ihre Schwester die schönlockige Korkyra, des Flusses Asopos Tochter, hatte Poseidon in Liebe fern von ihrer Heimath dorthin entführt (Apollonius). So entraffte die Kyrene Apollo fern von Thessalien nach Afrika und machte sie in Liebe neben den dort heimischen Nymphen selbst zu einer lange währenden Nymphe des Feldes. Oder wie es bei einem andern Dichter heisst, er führte sie über das Meer in den herrlichen Garten des Zeus, wo Libya sie willig in ihrem goldenen Palaste aufnahm und ihres Landes einen Theil ihr mit zu verwalten schenkte, bis dort jene (nach ihr benannte) neue Stadt sich siedelte, deren Stadtherrscherin sie ward, die schönste und ruhmvolle Stadt umwaltend. — Und diese Kyrene ist nicht einmal ursprünglich eine Nymphe, sondern eine Heroine, eine sterbliche Fürstentochter (Tochter des Hypseus, Sohnes des Peneios). Haben doch die Götter Lieblinge, welche sie unsterblich machten, selbst in den Olymp aufgenommen; andern wurde ihr göttlicher Aufenthalt anderswo angewiesen. Frauen versetzen sie nicht selten mit Leben und Wirken unter die Nymphen, wie unter die Meeresnymphen (am bekanntesten wol Ino-Leukothea) so unter die Landesnymphen*).

Und so konnte es eine Weise sein, die alte Landesgeschichte zu verherrlichen, dass man Nymphen, die im Lande Verehrung

---

*) Jene einem Ort oder Insel gleichnamigen und wie gemeint ward namengebenden Nymphen (Pindar erinnert sogleich noch an Rhodos, Thebe, Kamarina, zugleich scheint es Nymphe des Sees und der Stadt) werden in der alten Poesie so nach Nymphenart behandelt, dass man sagen darf: sie hoben sich im Gemeinbewusstsein gar nicht als eine besondere Klasse hervor. Wo sie besondern Kultus hatten — denn den hatten durchaus nicht alle, noch gleich bedeutsamen — wird der Einzelkultus am Ort leicht manches besondere herbeigeführt haben. Als die Naxier den Rhodiern unterworfen waren, finden wir, wählten auch sie einen jährlichen »Priester der Rhodos,« nach welchem neben einem bürgerlichen Magistrat das Jahr bezeichnet wird. Inschr. 2416. b. . . . . .

genossen, zu ursprünglichen Landestöchtern fabelte, welche durch Verdienst oder durch Liebe einer Gottheit zu Nymphengöttinnen erhöht worden. Dies scheint, es führt alles dahin, die Geschichte der drei sogenannten Cekropstöchter Athens zu sein, deren erfrischende Namen, vom Weilen auf dem freien Felde, von Thaufeuchte und Thaufrische hergenommen, ich wünschte übersetzen zu können.

6. Nun haben wir uns Raum geschafft für die angenehme Aufgabe, das Frohleben dieser Nymphengesellschaft uns vorzuführen.

Im ersten Frühling, »wann also, — wie Pindar einmal diese Zeit beschreibt, — da der Horen Gemach sich eröffnet, die nektarischen Pflanzen den duftenden Frühling empfinden, wann über die unsterbliche Feste liebliche Veilchen verstreut werden und die Rose sich dem Haar gesellt« — dann sogleich beginnen die Nymphen, gern mit den Grazien gesellt, ihre Tänze. Wo waren sie denn im Winter? Die Vögel des Aristophanes sagen es uns, indem sie von ihrem eigenen Leben berichten, wie sie die Jahreszeiten geniessen oder meiden:

Glücksel'ges Volk der Vögel,
Das Winters nicht den Mantel
Umnimmt, das Sonnenglut nicht
Mit fernhin leuchtendem Strahl brennt.
Auf blumenreichen Wiesen,
In Laubgewölben wohn' ich,
Wann die göttliche Cikade ihren schwirrenden Gesang
In des Mittags schwüler Hitze sonnenlustig tönen lässt.
Winters in den hohlen Grotten
Mit des Berges Nymphen spielend,
Und die Frühlingsmyrte zehrend
Mit der bräutlich weissen Blüthe,
Und der Charitinnen Gärten.

Also in den schützenden Grotten, wann der griechische Winter es räthlich macht, suchen sie ihre Kurzweil, freuen sich unter andern an den Vögeln, welche sich um sie gesellen. Auch das Weben ist wol eine gute Bewegung, und das Singen verstehen sie wohl. Die Grotten müssen uns wol sogleich erinnern, dass die Grotten, welche wieder in der Hitze so kühlend sind, ganz besonders als Lieblings- und Aufenthaltsörter, wie des Pan,

so heimischer Nymphen angesehn, auch ihnen geheiligt und ausgeschmückt wurden, und dass bei den vielen nicht nur wundervollen und wunderbaren, sondern auch wunderlichen Grottenbildungen des Landes man hier und dort wol die Webestühle der Nymphen zu sehen glaubte. Denn gern eben mit Weben auch sich die Zeit vertreibend setzte sie die Phantasie voraus. Wem schwebte bei alle dem nicht Kalypso vor, die überhaupt recht als eine Grottengöttin gedacht ist, auch (mich dünkt unzweifelhaft) vom hüllenden und bergenden der Grotte ihren Namen trägt. Jene allbekannte Nymphengrotte in Ithaka mit den Webestühlen der Nymphen ward in späterer Zeit nicht mehr gefunden und war vielleicht nur eine Erfindung des Dichters: für die Vorstellungen natürlich um nichts weniger beweisend. In Griechenlands geschichtlicher Zeit waren mehrere Grotten als nymphenbewohnt und nymphenheilig vor den übrigen berühmt und genannt, vielleicht keine häufiger als die Korykische Höhle mit den Korykischen Nymphen auf dem Parnass: »die Korykische Felsenkluft, die vögelfrohe, wo Dämonen sich ergehn« bei Aeschylus. Der Reisebeschreiber Pausanias, der ihre ungewöhnliche Grösse, Höhe, Tiefe, in die man weit hinein ohne Leuchten gehen könne, ihre Wasser aus Sprinden und das Getröpf von der Decke und die Tropfbildungen erwähnt, meint, sie sei ihm von den Höhlen, welche er gesehn, als die sehenswertheste erschienen. An wunderlichen Naturspielen mochte auch ihm manche noch auffallender sein, z. B. jener, wie er sagt, sehenswerthe Pansberg und Panshöhle bei der Marathonsebne: »der Eingang ist eng; ist man aber hindurch, so sind Gemächer und Bäder und die sogenannte Pansziegenheerde, Felsen, die grösstentheils Ziegen ähnlich sehn.«

Doch zurück zum Leben und den weitern Beschäftigungen der Nymphen. Sie jagen im Gefolge der Artemis, sie schwärmen im Geleit und Reigen des Dionysos, sie erziehen die göttlichen Kinder, sie verkehren unter einander und sie pflegen Liebesverkehr mit den Göttern des Waldes und der Flur.

Von ihrer Liebe zu schönen Menschen gedenke man der Geschichte des Hirten Daphnis, des jungen Hylas (dies bekanntlich eine Legende zu einer Lokalverehrung und Ceremonie dabei). Im allgemeinen ist ihnen (angemessen der Freundlichkeit der Natur) ein Zug ganz besondrer liebenswürdiger Menschenfreundlichkeit und Zuthätigkeit für die Menschen eigen.

Was Odysseus erzählt, als er die Ziegeninsel durchstreift, »da scheuchten die Nymphen, des Aegiserschütterers Töchter, Bergziegen auf, damit die Genossen eine Mahlzeit hätten,« das wird noch mancher griechische Jäger ihnen gedankt haben.

Andromache erzählt wie Achill ihre Vaterstadt »Thebe unter dem waldigen Plakosberge« zerstört, ihre Brüder vernichtet und den König ihren Vater getödtet: doch er plünderte ihn nicht, denn das scheut' er im Herzen, sondern verbrannte ihn mit den kunstreichen Waffen und schüttete ein Grab auf, »umher aber pflanzten Ulmen die Nymphen des Bergs, die Töchter des Aegishaltenden Zeus.« Also in der menscheneinsam gewordenen Stätte, vertraut Andromache, erfüllten sie den Liebesdienst der entführten und fortgetilgten Freunde und Verwandten.

Als der König Kyzikos in einem unvorhergesehenen Zusammenstoss mit den Argonauten getödtet ward, gab im Schmerz seine junge Gemahlin Kleite sich selbst den Tod. Sie (erzählt Apollonius) beklagten selbst die Nymphen des Waldes, und alle Thränen, die ihnen von den Augen zur Erde strömten, liessen sie zu einer Quelle werden, welche mit dem ruhmvollen Namen der jungen Unglücksgattin Kleite genannt wird. —

Die höchste Gabe, welche sie Menschen gewähren können, ist wol Begeisterung und Dichtung. Darüber ist ausführlicher zu sprechen. Doch haben wir zuvor noch eine Ergänzung dieser lebendigen Naturgesellschaft nachzuholen.

7. Dass der Grieche zuerst und gleich allverbreitet das Naturleben durch Mädchen darstellte, ist der Anmuth, in der ihm die Natur erschien, angemessen. Aber auch für das struppige, eckige und zackige, neckische und schreckische des Berg- und Waldwesens fand sich als Vertreter neben den Nymphen und in ihrer Gesellschaft Pan — später auch in Mehrheit Pane, — und auch die Satyrn; für die See die entsprechenden Eindrücke vertretend die Tritonen. Pan, entsprossen scheint es in einer Gegend, wo jene Natur besonders ausgeprägt war, in Arkadien, aber dann in ganz Griechenland verstanden und aufgenommen, in Phantasie und Kultus. Nirgend ist die Phantasie der Griechen bewundernswürdiger, eigenthümlicher, dreister und sicherer als in solchen Götterbildungen, die mit humoristischen Zügen ausgestattet sind. Unter den Olympiern gehört dahin Hephaistos. Dreist gab man ihm, dem Werkmeister, den humoristischen Zug

eines lahmen Fusses, um das banausische zu bezeichnen, und ein gutmüthig kleinbürgerliches Wesen. Und diese Züge in Verbindung mit seiner überschwenglichen Kunstfertigkeit und Kunsterfindsamkeit wurden mannigfaltig ausgebeutet, und man schuf sich nur einen gemüthlichern Gott. Aber wie sehr hörte die Gemüthlichkeit auf, wenn er mit den kraftvollen Händen dem andringenden Skamandros die Flammen entgegenwälzt, oder wo aus einem feuerspeienden Berge — ich spreche aus den Worten eines Alten über die Hephästosinsel — wann Tags darüber ein dunkelschwarzes Gewölk sich lagerte, Nachts die weitleuchtenden Flammen sprühten und die glühenden gewaltigen Massen herausgeschleudert wurden mit einem Tosen, das man über Meilen weit vernahm — die nähern und die fernern Umwohner mit scheuer Angst den arbeitenden Gott erkannten.

Zu den keckesten Erfindungen gehört nun der selbst so kecke Pan: bot nicht er den Atheniensern vor der marathonischen Schlacht sich zum Gehülfen an?

Ziegenfüssig, aber dabei ein eben so zierlicher als stürmischer Tänzer und erfindsamer Tanzmeister: mit seinen Gemsenfüssen leicht und sicher über die Bergkuppen schreitend, wobei er sich gelegentlich ein Wild abfängt, nicht minder über die Wellen des Meeres: ein Virtuos auf der Syrinx, dass wenn er aufspielt die Nymphen gern dazu tanzen, wie der Landmann bei ländlicher Stille ihn zu hören glaubt: ein Freund und Segner der Bergherden: — aber sehr schlimm, wenn er z. B. in der Mittagschwüle in seinem Mittagschlafe durch Lärmen gestört wird, ja wenn er zürnt Wahnsinn und wahnsinnigen, ohne Veranlassung plötzlichen, panischen Schrecken einjagend. Dieser Glaube ist ja wol verständlich aus den Wahnbildern, mit denen die Einsamkeit und die unstäten Schatten der Wälder, die wunderlichen Geräusche und phantastischen Baumgestalten erschrecken, unheimliche Figuren zu sehn und unheimliche Stimmen zu hören geben; und dazu die ganze wildartige Natur des Gottes. Da er nun den Kriegsheeren oft solchen Schrecken einjagte und bei einigen grossen Gelegenheiten, welche die Ueberlieferung wach erhielt, die feindlichen Heere Griechenlands also gescheucht, so erschien er auch als ein kriegsmächtiger, im Kriegsgetümmel gern gegenwärtiger Gott.

Wenn auch einfach bisweilen (wie in Plato's Phädrus) Be-

geisterung von ihm abgeleitet wird, so geschah das nach demselben Gefühl, wonach diese von den Nymphen hergeleitet wurde. Wozu wir jetzt uns zu wenden haben*).

8. Auf dem einen Gipfel des Kithäron — erzählt Plutarch — ist die Höhle der Sphragitischen Nymphen (Sphragidion nämlich hiess diese Höhle), in welcher früher, sagen sie, ein Orakel war, und es wurden viele der Eingeborenen begeistert, welche sie »Nymphenerfasste« (νυμφολήπτους) benannten.

Der Nymphenbegeisterung schreibt Sokrates es zu, als er unter der herrlichen Platane neben der lieblichen kalten Quelle, an einem Platz, den er auch durch Bilderchen und Weihgeschenke als einen heiligen Platz der Nymphen und des Achelous zu erkennen glaubt, seine Rede über die Liebe hält und plötzlich sich wie von einem Redestrome fortgerissen ertappt. »Doch, mein lieber Phädrus, kommt es dir vor wie mir? dass eine göttliche Wirkung über mich gekommen? — Freilich, Sokrates, wider deine Gewohnheit hat dich ein Redestrom erfasst. — So höre mir schweigend zu. Denn wirklich göttlich scheint dieser Ort. Darum wenn ich wiederholt im Laufe der Rede »nymphenerfasst« werde, wundre dich nicht. Ich spreche ja schon nahe wie Dithyramben.« Und ferner noch: »Weisst du dass von den Nymphen, denen du mich absichtlich zur Beute hingegeben, ganz offenbar der Enthusiasmus über mich kommen wird?« Als sie dann im Vergleich seines Vortrages mit der Rede des Lysias, welchem er eben diese andere entgegengestellt, die seinige viel kunstgerechter finden, ruft er aus: »wie viel kunstreicher sind zur Beredsamkeit die Nymphen des Achelous Töchter und Pan des Hermes Sohn als Lysias der Sohn des Kephalos.« Und als sie ihre Unterredung schliessen: »Gehe du nun, Phädrus, und sage dem Lysias was wir beide gehört zu der Nymphen Nass und Musensitz (»Museum« ist das griechische Wort) hinabgestiegen.«

Es lohnte der Mühe, diese Aeusserungen alle vorzuführen: sie veranschaulichen vortrefflich den Zusammenhang zwischen Begeisterung, begeisterter Lehre, zwischen Prophetie und Poesie,

*) Es ist wol auch hier beiläufig der Bemerkung werth, dass die Flussgötter selbst in jene bewegliche Naturgesellschaft, mit welcher wir uns beschäftigt haben, nicht aufgenommen worden.

und wie auf diesem Punkte die Wirksamkeit der Nymphen mit der Wirksamkeit der Musen sich begegnet. Freilich — seitdem auch der Dichter sich der Muse gegenüber so empfand wie Pindar spricht:

μαντεύεο, Μοῦσα, προφατεύσω δ' ἐγώ.

Weissage Muse: ich werde dein Prophet sein!

Uebrigens mussten bei den Griechen manche Stufen in den Vorstellungen über den Poeten und auch über den Propheten durchgemacht werden, ehe jenes Zusammenfallen, das uns wahrscheinlich ganz natürlich vorkommt, sich ergab. Bei andern Völkern, bei solchen z. B. deren erste Poesie Orakel waren, mochte das leicht anders sein.

Ferner: dem ironischen Sokrates trauen wir zwar niemals: indessen seiner deutlich hier durchschimmernden Auffassung von der begeisternden Macht der Nymphen treten wir ohne Bedenken bei. Die Einsamkeit vom Menschengewühl und der Hauch der Natur ward in erhebender und begeisternder Wirkung empfunden.

Dass prophetische Aufregung und Eingebung höherer Gotteskunde von den Nymphen ausgehe, damit war der griechische Volksglaube vertraut. So z. B. auch machte man den Epimenides deshalb, wie Plutarch sagt und wir glauben, zu dem Sohne einer Nymphe, so Sibyllen, und die bekannten Weissagungen des Bakis schrieb man der Eingebung der Nymphen zu. Jenes Wort »nymphenerfasst« für Begeisterte und Verzückte haftete als ein gangbares in der Sprache. Die Eingebungen der Dichter auf die Nymphen zurückzuführen, ist bei den Dichtern der blühenden Zeit eben nicht gebräuchlich gewesen. Dass man aber musische Eingebungen der Hirten — wiewohl Hesiodus empfängt die seinen von den Helikonischen Musen — leicht auf diese nächsten Freundinnen und Nachbarinnen der im Freien lebenden Hirten zurückführte, ist nach dem Besprochenen natürlich. Daher wiewohl Theokrits Hirtendichter die Musen sehr wohl kennen und anrufen: »Hebet, ihr lieben Musen, o hebt den Hirtengesang an« und so fort, so lässt er doch auch einen von ihnen sagen: »auch mich haben die Nymphen auf den Bergen viel herrliche Lieder gelehrt.« Virgil als Hirtendichter ruft einmal die Syrakusische Quellnymphe Arethusa ganz wie seine Muse an. Moschos in dem Klageliede über Bion stellt Homer und Bion, beide

wie er annimmt aus Smyrna geborene, neben einander: »beide, heisst es da, den Quellen geliebt trank der eine den Pegaseischen Quell (d. h. die Hippokrene), der andere trank aus der Arethusa.« — Das Trinken aus dem Quell zur Begeisterung für den Dichter wird auch in diesen Zeiten erst erwähnt*). — Allein auch abgesehen von der Hirtenmuse tritt nun bei den römischen Dichtern der Gedanke der poetischen Begeisterung durch die Natur auf eine merkwürdige Weise in den Vordergrund, und es bildet sich um sie eine Decoration aus allen Naturelementen und Naturstätten, welche in Griechenland in Verbindung mit den Göttern der Poesie und Prophetie zu finden waren. Und da treffen wir denn gleich in der ersten Ode des Horaz unter den Göttern, denen man die Begeisterung des höhern lyrischen Gedichts, im kühlen Walde, abzuhorchen habe, die Nymphen. Nach Vossens Uebersetzung, welche den Ton trifft:

> Mich hat Epheu, der Kranz edler Begeisterung,
> Himmelsmächten gesellt; mich hat der kühle Hain
> Und die Nymphen im Chor schwebend mit Satyren
> Abgesondert vom Volk: falls mir den Flötenhall
> Nicht Euterpe versagt noch Polyhymnia
> Lesbos tönendes Spiel mir zu besaiten flieht.

Wobei wir sogleich uns erinnern, dass nach Horaz an einer

*) Am thracisch-macedonischen Libethron und der dazu gehörigen Gegend, denn in der böotischen Musengegend waren Libethrische Nymphen von Musen getrennt gehalten, scheint sich die Lokalsage gebildet zu haben, die Musen, wahrscheinlich dann auch als Töchter einer Landesnymphe (der Pimpleis?) betrachtet, für ein dort einheimisches, vorzugsweise musisches (warum, wird der Mythus wol gesagt haben) Nymphengeschwister zu halten, und zwar, scheint es, für Najadennymphen. Hienach waren denn die Musen Libethrische Nymphen, aber wie gesagt vom thracischen Libethron herzuleiten. Das hat allgemeinen Eingang in Griechenland nie gefunden. Allein gelehrte Dichter haben es hervorgesucht, vielleicht auch veranlasst durch irgend eine Anwendung oder Anspielung, die davon, ohne Zweifel passend, in der ältern Litteratur gemacht war (Epicharm?). Der Gelehrsamkeitshascher Lykophron lässt 275 den Achill (nach Odyssee 24) beklagt werden von den Nymphen, welche liebten des Bephyras Nass und die Libethrische Warte über Pimplea. Also sicher die Musen so bezeichnet. Bei Virgil VII, 21 sollen die angerufenen Nymphae Libethrides wahrscheinlich die Musen sein. Gewiss sind es die puellae Naides X, 9.

schönern Stelle ja »die Wasser es sind, welche das fruchtbare Tibur durchströmen, und der Wälder dichtes Laub, welche den bilden, der durch äolisches Lied (d. h. also durch höhern lyrischen Gesang) berühmt wird.« Nun finden wir die römischen Dichter immer in Grotten und Hainen und bei den Quellen, vorzüglich in den Stätten und auf den Bergen der Musen, in Pieria, auf dem Helikon, dem Parnass, — welcher uns erst bei den römischen Dichtern als Dichterberg erscheint, und Kastalia bei ihnen als Dichterquell, — auf den Musenbergen und an den Musenquellen, aus welchen Schlucke genommen werden (haustus), von den Blumen dort ihm die Kränze gepflückt*). Und es bildet sich daraus eine poetisch-metaphorische Sprache, eine kleine mythologische Partie, die in der That oft nicht genau zergliedert werden müssen, um nicht stelzenhaft und thöricht zu erscheinen. Ich wundere mich hiebei, dass die Römer für Spätere aus diesem Kreise noch etwas übrig gelassen. Gleichwohl der Pegasus als ein Ross, welches man nur zu besteigen braucht, nicht um sicher herunter zu fallen, sondern um sicher in den Poetenhimmel empor zu fliegen, ist erst bei den Neuern in Anwendung gekommen. — Horaz hat noch mehrere hieher gehörige Stellen; ich werde sie nicht alle, z. B. auch nicht die obige aus der ersten Ode, in Schutz nehmen. Demohngeachtet war Horazens Sinn für die Natur ein reiner und ächter, ja inniger, eben so wie seiner Freunde und Genossen, des Virgil, des Tibull. Bei ihnen ist dieser Zug zur Natur ohne Zweifel eine Wahrheit. Und wem sollte es heute nicht begreiflich sein, wenn die begabteren aber friedlichen Geister, für welche das Leben einer Idee bedurfte, nachdem ihnen die Idee der bürgerlichen Freiheit verloren war, um so mehr ihre Erhebung und ihre Beruhigung fern von den Wirren der doch verlorenen staatischen und städtischen Thätigkeit in der Zurückgezogenheit des Landes suchten. Aber das war eine merkwürdige Verkettung der damaligen Verhältnisse, um welche sie glücklich

*) Einzelne Vorgänge bei den Griechen an rechter Stelle wird man nicht leugnen. Die »Rosen aus Pieria« schön bei Sappho 69. — Wenn schon Ennius seinen Traum auf den Parnassus verlegte, was doch mehr für als gegen sich zu haben scheint, so möchte man um so mehr wissen ob er in einer griechischen Stelle, etwa schon eines Alexandriners, hinreichenden Vorgang fand.

zu preisen sind, dass sie dort nicht nur sich selbst hinretteten, sondern auch ihren Patriotismus wiederfanden.

Doch in jener allpoetisirenden Zeit kam nun die Menge der unbegabten Nachahmer. Die glaubten — Horaz bezeugt es — das gehöre vor allem übrigen zum Genie, mit Haar und Bart in die Einöde zu gehn. — Ausser dem, was wir in der bezeichneten Art lesen, wie vieles werden noch die verlorenen Gedichte der vorlesenden Dichter und die Prologe, mit denen sie ihre Vorlesungen einzuleiten pflegten, enthalten haben! Unter diesen Eindrücken schrieb Persius seinen Prolog:

Nicht wusch ich meine Lippen aus der Gaulquelle,
Noch auf Parnassus Dichterhaupt erschien, wüsst' ich,
Ein Traum mir, dass ein Poet ich unversehns dastand.
Die Helikonschwestern und die blasse Pirene,
Sie lass' ich jenen, deren Bilder rings umschlingt
Der zähe Epheu, während ich ein Halb-Bauer
Zu der Seher Opfern mein Gedicht herantrage.

Wer löst dem Papagei seine Zunge zum bon jour
Und lehrt die Elster Menschenworten sich nachmühn?
Der Geistesspender und der grosse Kunstmeister,
Versagten Lauten nachzustreben kunstfertig,
Der Bauch: und schimmert reizend erst der Geldsäckel,
Den Dichter Rabe und die Dichterin Elster,
Du hörst sie reinsten Musennektar austönen.

In dem Dialog über den Verfall der Beredsamkeit, welcher dem jugendlichen Tacitus anzugehören scheint, stellen ein Verfechter der Beredsamkeit und der Dichtkunst ihre Gründe gegen einander. Jener sagt nach anderm, was er zum Nachtheil der Dichtkunst vorgebracht: »Dazu füge noch dass die Dichter, wenn sie etwas würdiges zu Stande bringen wollen, den Umgang mit den Freunden und den Genuss der Stadt aufgeben müssen, dass sie allen übrigen Verbindlichkeiten sich entschlagen und, wie sie selbst sagen, in Wälder und Haine, d. h. in die Einsamkeit entweichen müssen.« Ihm erwiedert der Gegner: »Wälder und Haine und die Abgeschiedenheit gewähren mir solche Lust, dass ich es für einen vorzüglichen Vortheil der Poesie halte, dass Gedichte nicht im Geräusch, noch während der Client vor der Thüre wartet, noch unter der Trauer und den

Thränen der Verklagten gemacht werden, sondern es entweicht die Seele in reine und unschuldige Gegenden und geniesst der heiligen Plätze.«

Wir haben es hier mit einer Zeitfrage zu thun. Quintilian verlangt in seiner Anweisung für den Redner Einsamkeit und grösseste Stille, aber — deshalb müsse man nicht sogleich diejenigen hören, welche meinen, Haine und Wälder seien dazu am besten geeignet. Ihm scheine die Anziehung der Natur abzuziehen von dem Gegenstande der Arbeit. »Der Wälder Anmuth, sagt er, und die vorbeigleitenden Flüsse und der Lufthauch in den Zweigen und der Vögel Gesang und schon die Freiheit weit umherzublicken ziehen uns an sich. Daher scheint mir jene Lust die Aufmerksamkeit eher zu erschlaffen als zu spannen.« Er verweist an Studirstube und Lampe: den Redner gewiss: es scheint auch den Dichter. Und hätten wir über die schwierige Frage zu entscheiden, wir müssten ihm Unrecht geben. Denn wir haben die Zeiten selbst gesehen, wo die Dichter, wenn sie gar nichts konnten, immer hinausgingen in die Natur und immer trunken waren von der Natur so sehr, dass man zu der einen Frage an sie wol sich gedrungen fühlen mochte, die an einen Trinker gerichtet wurde: den ganzen Tag seid ihr betrunken, wann trinkt ihr?

9. Also wenn der Grieche in die Natur sah, so schaute er Götter und Gestalten, und demnach, wenn er ein Leben der Natur zu beschreiben oder zu schildern hatte, werden auch diese Gestalten als Mittel der Beschreibung sich mit einstellen. Im Verlaufe unserer bisherigen Darstellung sind uns verschiedene Stellen entgegen gekommen, an denen schon allein wir uns das verdeutlichen können. Jene Stelle aus Pindar, wo bei der Schilderung des beginnenden Frühlings mit gesagt ward, dass die Horen aus ihrem Gemache treten: oder die bekannte Horazische Gratia cum Nymphis geminisque sororibus audet ducere nuda choros: oder die Aeschyleische Erwähnung der Korykischen Höhle, die Schilderung der Vögel von ihrem Winteraufenthalt in den Grotten, welche dann von den Nymphen belebt sind. Aeschylus in der Schilderung der Schlacht von Salamis hat die kleine Felseninsel zu erwähnen, die von den Griechen erstiegen ward, dort eine auserlesene Schaar der Perser zu vernichten. Da heisst es:

> Es ist eine Insel vor dem Platz von Salamis,
> Klein, schwer zu landen, die der reigenliebende Pan
> Beschreitet auf dem meerbespülten Uferfels.

Hiemit ist eben so kurz als eindringlich die felsenzackige Insel geschildert. Aber freilich das empfindet man nur, wenn man sich mit der Bedeutung dieser Figuren bekannt gemacht hat, wenn ihr Auftreten das Gefühl und die Anschauung erregt, welche sie dem Griechen erregten. Das ist es, was offenbar so häufig nicht geschehen, und dann allerdings liest man über solche Stellen hinweg, ohne nur zu bemerken dass man eine Naturschilderung vor sich hat und sieht etwa höchstens darin einen angenehmen rhetorischen Schmuck. — Die Nereiden sind uns oben noch nicht begegnet. Was Wunder wo wir vom Wogentanz sprechen wenn sich dem griechischen Dichter gleich der Reigen der Nereiden an die Stelle schiebt: wie in dem Sophokleischen Chor, wo das seethätige Leben in den attischen Meeren geschildert wird: das in die Wogen Mächtig geschwungene Ruder tanzt, Und rings zieht Nereidenschaar Hundertfüssigen Reigen. — Und wie viel natürlicher noch dem plastischen Künstler? der allerdings wol lange Zeit hindurch auf die Frage z. B. wie bildet man Meeresleben — denn was ist ihm Meer? — nur die Antwort fand wie die Phantasie seines Volkes sie v o r gefunden: durch Nereiden, durch Tritonen.

Doch die Erscheinung der Göttergestalten zur Verherrlichung des Naturlebens geht noch weiter. Denn die Natur ist ihm überhaupt das Freudenlokal für die Götter, und wo eine herrliche Gegend ist, da ist er geneigt auch diejenigen olympischen Götter, welche häufig auf der Erde verkehren und in deren Natur vorzugsweise Heiterkeit und Anmuth vorwaltend sind, erscheinen zu sehn, den Freudengott Dionysos, die jugendlichen Wald und Feld liebenden Artemis und Apollo, die Anmuthsgöttin Aphrodite, seit dem verbreitetern Kultus oder Mythus der Göttermutter auch diese, die auf den Bergen ihre Reigen führt, um welche sich gleichfalls Pan und Nymphen schaaren.

Um mit diesen Mitteln der Darstellung umzugehn, um nach der jedesmaligen Wichtigkeit und Stelle mit Worten oder mit Gestalten und mehr oder weniger verweilend zu schildern, um nicht, dem Naturschilderung jeder Art so leicht ausgesetzt ist,

in Ziererei zu verfallen — den Geschmack und die Wahrheit, welche dazu gehören, wird man in der klassischen Periode durchweg antreffen: auch es in der Ordnung finden, wenn Euripides wol schon einmal damit Musik treibt. Im Anfang des Oedipus Koloneus, wo der blinde Oedipus von der Tochter geführt hereinkommt, giebt ihm Antigone die Beschreibung des Ortes, wohin sie gekommen, also an:

Die Thürme, die
Die Stadt umschliessen, liegen fern dem Auge noch;
Doch dieser Ort ist heilig anzuschaun: es schwillt
In Fülle Lorbeer, Rebenstock, Oelbaum und süss
Hervor in Chören tönt der Mund der Nachtigall.

Dagegen beginnt der Chor, welcher ausdrücklich der Verherrlichung dieser Gegend und des ganzen attischen Landes gewidmet ist:

Zum rossprangenden Land, o Gastfreund, zogest du ein,
Dem lichthellen Kolonos,
Wo die melodische Nachtigall
Gern einkehrt und weit hinaus klagt in blühende Thale
Tief aus grünender Nacht des Epheus und göttergeweihtem Wuchs,
Tausendbefruchtetem, welchen die Sonne nicht
Und keines Wintersturmes
Anhauch trifft: wo von holdem Wahnsinn erfüllt Dionysos stets hereinzieht
In dem Geleite der Götterammen.

Und hier treten nun im Verlauf mehrere Götter ein und hinein. Dass die hier genannten Götter, wenigstens mehrere von ihnen, auch in jener Gegend Heiligthümer hatten, macht keinen Unterschied: was der Dichter damit sagen will ist nicht: sie werden hier verehrt; sondern durch das Verkehren der Götter daselbst wird die Herrlichkeit des Landes gehoben und verklärt, vielleicht auch mit erklärt. Denn dass unter der Anwesenheit der hohen Götter die Natur sich schmückt, ist ein alter Gedanke. Wie in der Ilias als Poseidon über die Flut fährt, »die Ungethüme der Tiefe hüpften umher aus den Klüften, den mächtigen Herrscher erkennend.« Ausgeführt in dieser Art war von Alcäus in einem Hymnus auf Apollo sein Zug auf dem Schwanen-

gespann von den Hyperboreern nach Delphi: die Cikaden, die Schwalben, die Nachtigallen singen ihm zu Ehren, der Kastalische Quell floss leuchtender, der Kephissos hebt seine Wellen höher. — Leider ist uns das Gedicht selbst verloren. — Freilich geistreich muss man sein und Seele muss man haben; und zu welchen überraschenden Combinationen und seelenvollen Naturschilderungen dann jene Sympathie der Götter für die Natur führen könne, das vergegenwärtigen wir uns an dem erhaltenen Lied aus den Vögeln des Aristophanes, womit der Wiedehopf der Nachtigall ruft:

Auf auf, o Genossin, verscheuche den Schlaf
Und löse des heiligen Lieds Melodien,
Die dein göttlicher Mund wehklagend ergiesst,
Wenn um Itys, um mein unglückliches Kind
Und deins, aus der schmetternden Kehle du perlst
Das schmelzende Lied.
Es entsteigt durch des Epheus Blättergebüsch
So klar dein Hall zu den Höhen des Zeus,
Wo Phöbus, der Lockenumwallte, dir horcht
Und dem Thränenerguss antwortend den Klang
Aus den silbernen Saiten entlockt und zum Lied
Die Unsterblichen reiht.
Und hin durch die Reihn der Unsterblichen zieht
Einhälligen Munds
Der Seligen göttlicher Wehruf.

Die Stelle erinnert noch an die Verwandlungsgeschichten, in welchen der Grieche auch manchem Eindruck der Natur Gestalt und ethische Bedeutung gab.

10. Erst wenn die Schönrednerei eintritt, wenn im Mangel des Gedankenstoffs die Beschreibung sich vordrängt, wenn es zum Bewusstsein gekommen, dass man auch Styl schreiben könne und dass die Natur, welche so lang und breit ist, ein immer zugängliches Thema bietet — dann tritt das Hervordrängen der Naturbeschreibung ein. So geschah es in Griechenland gleich mit der ersten Periode der Sophistik. Wir haben keine Beispiele aus jener verlorenen Litteratur; aber Plato's Spott ist

uns Bürge dafür. Denn man müsste den Plato nicht wohl verstehen, wenn man im Phädrus, wo er auch eine Naturschilderung braucht, nicht an einem leisen Abfallen die Verspottung heraushören könnte. »Die Quelle, sagt Sokrates, wie lieblich strömt sie unter der Platane, von sehr kaltem Wasser, wie man mit dem Fusse prüfen kann.« Wobei man natürlich sich vorstellen muss dass der unbeschuhte Sokrates einigemal mit dem Fusse in der Quelle herumrührt. Besonders dann der Schluss: »Wollen wir auch nicht vergessen den frischen Lufthauch wie lieblich und gar so angenehm und wie er ein Sommerlied schwirrend in den Chor der Cikaden tönt. Besonders fein aber ist es vom Grase, dass es am sanften Abhange reichlich gewachsen ist, um — wenn man sich hineinlegt den Kopf recht schön zu halten.«

In der alexandrinischen Poesie, wo in den aufkommenden genrebildlichen Darstellungen (Idyllien) auch die ländliche Darstellung ihre Stelle einnahm, ist die Scenerie der Natur mitunter anmuthig und höchst gefällig behandelt worden. Theokrits Name braucht nur genannt zu werden. Andrerseits wird man auch zu der Bemerkung geführt, wie grosse Zeit man jetzt für kurze Gedanken hatte. Der Gedanke: der Winter ist entschwunden, mit dem anbrechenden Frühling regt sich überall Leben, Frische, Schönheit, Musik; sollte nicht auch der Sänger sein Lied erheben? — ich weiss nicht warum er nicht auch einem Pindar anstehn würde, in wenigen wahrwiegenden Zeilen! Jetzt finden wir ihn zu einem ganzen Gedichte ausgesponnen (des Meleager), ganz anmuthig allerdings, von dreiundzwanzig Hexametern.

Die zweite Periode der griechischen Sophistik, hindurch die Kaiserzeit, wie sollte sie dem Vorgang jener ältern nicht nachgegangen sein. Wohl geschah es: und wir bemerken die Anwendung der Naturschilderungen in allen Formen jener Rhetorik, zu denen auch der Roman gehörte, sich ausbreiten. Selbst bei Kirchenschriftstellern hat man Gelegenheit, die Mode wahrzunehmen.

Uebrigens ward es auch bemerkt, und folgende Aussprüche darüber werden schon wegen der Männer, von denen sie herrühren,

nicht ohne Interesse sein. »Die unverständigen Rhetoren, sagt der Kaiser Julian, denen aus Mangel an Gedanken und weil sie aus den vorliegenden Umständen nichts zu erfinden wissen, Delos beifällt und Leto mit ihren Kindern, sodann Schwäne mit helltönendem Gesang und hineinrauschende Bäume und thauige Wiesen, weiches und tiefes Grases voll, und der Duft aus den Blumen und der leibhaftige Frühling und derartige Bilder.«

Freilich ist das als wenn man den Himerius hörte. Viel früher klagt Epiktet, dass jetzt sogar Philosophen vielfach nur darauf dächten als Stylisten bewundert zu werden. »Ein solcher geht dann nach dem Vortrage hin und fragt: Wie kam ich dir vor? — Bewundernswürdig, Meister. — Wie hab' ich jene Stelle gesprochen? — Welche? — Wo ich den Pan und die Nymphen beschrieb. — Ausserordentlich!«

Die griechischen Rhetoren dieser spätern Zeit sind bisweilen sehr aufrichtig. Sie, denen aller Glorien höchste die Glorie des Rhetors ist, verheblen nicht dass Reden auch hier der Zweck ist. Sie verfassten Uebungsbeschreibungen der Natur, z. B. bei Libanius des Frühlings. Bei demselben des Gartens. In dieser, nachdem alles aufgezählt, zuletzt hervorsprudelnde Quellen und fliegende Vögel, ist der Schluss: »Und dieses alles war lieblich zu sehen, aber Zuhörern es zu schildern noch lieblicher.«

Eine ausführliche Beschreibung des Thales Tempe in Aelians Miscellaneen beginnt: Wohlan auch das thessalische Tempe lasset uns abschildern mit Worten und abbilden. Denn es ist eingestanden dass auch die Rede, wenn sie Kraft des Ausdrucks besitzt, nicht schwächer was sie will vorzustellen vermag als geschickte Künstlerhände.

Bei solcher Mode und Absichtlichkeit kann nicht ausbleiben bald Nüchternheit, bald Unanschaulichkeit des fortgesetzten Naturabschreibens — worüber Lessing, der damals ein Beispiel aus Haller nahm, im Laokoon ganz vortrefflich gesprochen: einer spätern Zeit kam es nur zu häufig ungenehm ihn zu hören —: endlich Affectation; es giebt Stellen, die mit Gleichklängen und Pointen gearbeitet sind. Eine affectirte Naturschilderung, etwa aus dem Hirtenromane des Longus, mit einer desgleichen aus einem neuern Hirten- oder Dorfromane ist keinesweges ohne Interesse. Der griechische Rhetor weiss sich innerhalb seiner Aufgabe, seines Amtes. Freilich legt er auch im Garten ge-

zierte Modekleidung an, sucht sie auch wol bemerklich zu machen, weil es der Zeit zur Mode der guten Gesellschaft so gehört. Zu süsslichen Gesichtern findet er sich weiter nicht veranlasst.

Wollen wir aber, bei Neuern wie bei Alten, ja nicht zu strenge sein. Aus den Erfahrungen, welche wir in einer Zeit, wo die Naturschilderung auf Wegen und Abwegen gewuchert hat, haben abnehmen können, müssen wir auch diese festhalten und es ernsthaft aussprechen — dass auf keinem Gebiete über alle Arten von Fehlern man leichter sich hinweg täuscht und hinweg täuschen lässt — schon durch die blosse Erwähnung der Naturgegenstände. Eine Rose und ein Mondschein erregen immer eine angenehme Empfindung, und was vermag nicht eine Palme!

11. Doch in keiner Zeit des Alterthums hat Naturschilderung und Naturdichtung eine Breite und eine Bedeutung angenommen wie es in neuern Zeiten geschehen ist: die Natur gewann nie eine so exclusive Stellung. Dem Alten war die Natur Götter neben Göttern. Dem einen Gott trat die Natur als etwas gesondertes gegenüber: dass sie hiemit ihrerseits eine Tendenz, einen Keim zur Einheit erhielt, entwickelte wie spät auch immer die merkwürdigsten und ungeahnten Folgen. Auch die Färbung der Naturdichtung musste hiedurch wie durch das Wegfallen der Gestalten vielfach eine andere werden. Ich darf es allerdings nicht umgehen, diese Gegensätze noch deutlicher und geschiedener ins Bewusstsein zu rufen: allein in einer eben so weit wie tief greifenden Sache, der ich keinesweges gewachsen sein würde, nur in nothwendigster Skizze und innerhalb der uns zunächst liegenden Grenzen.

Klopstock sang:

O Anblick der Glanznacht, Sternenheere!
Wie erhebt ihr, wie entzückst du, Anschauung
Der herrlichen Welt! Gott Schöpfer!
Wie erhaben bist du, Gott Schöpfer!

Oder Zürcher See:

Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht
Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,
Das den grossen Gedanken
Deiner Schöpfung noch einmal denkt.

Dieses alttestamentliche und christliche Naturgefühl »die Natur lobt ihren Schöpfer« konnten die Alten nicht haben. Ihnen ist die Natur selbst Götter in der Reihe und Ordnung anderer Götter, und die Schöpfung besonders zu betonen liegt auch nicht in ihrer Religion, sondern den Kosmos. Dass im Gefühl, die Erscheinungen der Natur zu erheben, damit ihr Schöpfer oder ihr Gewaltiger um so erhabener werde, eine treffliche und grosse Poesie hervorgehen könne ist unzweifelhaft.

Geht dieselbe Richtung auch und besonders auch ins Kleine, sieht sie nach dem Schöpfer auch in der kleinen Natur, betrachtet und behätschelt sie diese mit teleologischen Hintergedanken und mit sonstigen moralischen Stimmungen über die Natur als eine gute Gabe Gottes, so entsteht das irdische Vergnügen in Gott: Brockes, Thomson, dessen Jahreszeiten gebührend mit einem Hymnus an Gott abschliessen. Es ist derselbe Grund und Boden, auf welchem (Ehren halber zu nennen) J. H. Voss auch steht und auf welchem das Kuhblümchen seine Berechtigung hat. Mit der Teleologie befassten sich die griechischen Philosophen auch: schon Sokrates; dann die Stoa um gegen die Epikureer die Providenz zu beweisen: eine schön geschriebene Stelle in ihrem Sinne ist z. B. bei Cicero. Ich muss es behaupten, sie standen damit niedriger als die griechische Volksreligion. Der Begriff der schönen Ordnung, der Harmonie, des Kosmos, der tief die griechische Religion durchzieht, ist ein viel höherer als jener der Teleologie, die in jeder Beziehung etwas kümmerliches hat. In die Poesie hat dies bei den Griechen keinen Eingang gefunden.

Uebrigens machen geringere Trivialität und mehreres Gemüth — da überhaupt das Gemüth es ist, was hier die Poesie ersetzt — immer noch in dieser Richtung bedeutende Abstufungen.

Doch diese Richtung veraltete. Es kam ein Gegenschlag mit jener gehobenern poetischen Stimmung, deren erhöhter Wärme Lessings zum Himmel gerichtete Blume sich wol würde erschlossen haben, während die Nikolai's von heute wie von damals daran zu nichte werden; an deren besten selbst mir Göthe's herrlicher Spruch aufleuchtete: wer sich vor der Idee scheut, verliert auch den Begriff. — War die Natur in jenen Richtungen eigentlich todt, so vereinigten sich Philosophie und Poesie, sie beseelt zu denken: die Dichtenden, und wie erfasste Göthe's dich-

terisches Wesen die strebsamern Seelen, oft freilich nur die aufgeregte Phantasie, lehnten sich theils an Volksmährchen und Volkslied, die es sich nie hatten nehmen lassen, mit den einzelnen Geschöpfen der Natur, mit Thier und Vogel, mit Blume und Busch, ja mit Frau Sonne vertrauten und gemüthlichen Umgang zu pflegen. Allein die eigentlich verbreitete Meinung und Stimmung war eine andere.

»Sind nicht die Berge, Wogen und die Himmel ein Theil von mir und meiner Seele so wie ich von ihnen? Ist nicht die Liebe ihrer tief in meinem Herzen mit frommer Leidenschaft?«

Byron.

Die Natur war ein beseeltes eines, ein göttlicher, dem menschlichen verwandter gleich gestimmter Naturgeist, in dessen einige Unendlichkeit sich die unausgefüllte Seele der poetisch angeregten Zeit im Gefühl einer Verwandtschaft hineinversenkte oder auch sehnsüchtig hineinträumte. Kam doch dazu jene eigenthümliche melancholische Stimmung und Zerfallenheit, vor welcher — aus nicht so leicht auszufindenden Ursachen — die Alten in solcher Weise bewahrt geblieben: um so mehr lehnte sich das Gemüth an das in Schönheit und Gesetz unbezweifelbare, an die Natur. Hineinträumte, sagte ich. Denn jene Unbestimmtheit des Träumelns hat eine Zeit lang allerdings etwas anschmeichelndes. Immer behorchte man die Natur, die immer etwas zu sagen schien — aber was? Sie zu verstehen vermochte man meistens nicht, auch wenn man der Unbestimmtheit, welche mit der Zeit der menschlichen Natur gemäss unbehaglich empfunden wurde, sich wol enthoben hätte. Denn die gestaltende Kraft gebrach, jenen Träumen und Traumbildern Gedanken, Gestalt und poetische Gestalt zu geben. Und wen kann es Wunder nehmen, wenn dies schon den Geistern zweiten Ranges meistens nicht gelang? Man denke sich nur in jene Lage, wo keine überlieferten Gedanken, — denn die alten moralischen Gedanken, und welch ein wirklicher und grosser Fortschritt war das, waren aus diesem Gebiet verscheucht —, keine überlieferte poetische Gestalten und Geschichten gegeben waren, ausser wirklich einiges aus der Volkslitteratur, welches jedoch auch, nur aufgefrischt in seiner Naivetät, und man empfand das wol selbst, zwar ein anmuthiger poetischer Lückenbüsser war und gegen Dürre eine Erfrischung, aber doch nicht einen vollern Inhalt der Gegenwart wiedergab.

Meistens nur die Geister des höchsten Ranges wussten der Sehnsucht und Empfindung, welche in dieser Stimmung die Natur ihnen erregte, Ausdruck und Form zu geben. So Göthe. »Wie im Morgenglanze du rings mich anglühst, Frühling, Geliebter!« . . . . So Byron, durch welchen noch entschiedener und vorzugsweiser diese den Alten ganz fremde Naturdichtung, gegründet auf eine exclusive Stellung der Natur und der Ausfluss einer der merkwürdigsten Kulturwendungen, ihren Ausdruck fand. Während sein tiefes Gemüth und sein selbständiger Geist in Menschen und Geschichte nur schmerzvoll oder bitter berührt ward, und er sich ganz anlehnte, ja anklammerte an die Natur, die in ihrer Schönheit und Vollkommenheit sich selbst rechtfertigte, ist er's, so oft und immer wieder und wieder er zu ihr zurückkehrt, der die Natur immer versteht, der die Natur niemals abschreibt, sondern wie einer Freundin und Geliebten mit anempfindendem Verständniss jede ihrer Mienen zu deuten weiss und ihre innersten Gedanken ihr aus der Seele liest.

Gott, Götter und Dämonen.

1. Auf der Stufenleiter lebender Wesen stehen über den Thieren, über den Menschen eine Gattung durch specifische Eigenschaften als Gattung bestimmbar, durch übermenschliches Vermögen, — durch Herrlichkeit, Mächtigkeit, Seligkeit hoch über alles lebende emporragend. Als eine solche Gattung heissen sie Götter. Allein diese Wesen stehen mit ihrer Macht in vielfacher Wirkung auf den Menschen. Der Mensch denkt und empfindet sie vielfach gerade als Wesen, welche auf ihn einwirken. Als solche hat der Grieche für sie den eigenthümlichen Namen Dämonen. Wenn er eines jener Wesen denkt oder schaut als ihn oder überhaupt einen Menschen oder die Menschen fördernd oder schreckend, erhebend oder demüthigend, durch Zeichen sich verkündend, auf Sinn, auf Schicksal einwirkend, als wohlthätig oder verderblich, als gütigen, als ungütigen Gott, — da heisst er ihm eigentlich Dämon. Und entferne man ja das noch immer nicht seltene Vorurtheil, als habe Dämon vorzugsweise den Begriff böser Gottheit. — Demnach wenn es im Homer heisst oder wo sonst immer nach ihm: er stürmte auf ihn ein einem Gotte gleich, so bedeutet das: so herrlich, so gewaltig. Er stürmte auf ihn ein einem Dämon-gleich, so heisst das: so schrecklich, so gewaltsam. So von der äusserlichen Erscheinung durch alle Phasen bis zur innerlichen Einwirkung, schon im Homer. »Möge ein Dämon ihn zurück in die Heimath führen« (s. φ, 201, vgl. 196). Ein Dämon führt einem einen Löwen in den Weg, haucht Muth ein, wendet den Sinn des Menschen zu dem oder jenem Entschluss, und so fort. Wir verstehen ja hiernach wol vollkommen Stellen wie etwa wenn es bei Aristophanes von Helios, dem Sonnengotte, heisst, er sei »unter Göttern und Sterblichen ein grosser Dämon.«

2. Dass es nicht nothwendig ist, die göttliche Einwirkung, auch wo sie stattfindet, immer durchs Wort auszudrücken, versteht sich von selbst, d. h. es versteht sich von selbst dass über-

all, wo Dämon richtig gesagt werden könnte, auch der Ausdruck Gott eintreten kann, wie er denn auch überall sich findet. Fraglicher wäre und nur durch den Gebrauch zu entscheiden, ob der andere Ausdruck, der eigentlich den Gott in einer eigenthümlichen Beziehung zu zeichnen die Kraft erhalten, auch diese Beziehung hat aufgeben können, ob der Grieche auch Dämon und Dämonen gesagt hat, wo es auf die Hervorhebung jener Beziehung gar nicht ankommt, ob er Dämon und Dämonen gesagt auch ohne etwas anderes zu denken als bei Gott und Göttern. Die Antwort ist, dass auch dieses und zwar schon von den ältesten Zeiten geschehen sei. Athene kehrt bei Homer von der Erde in den Olymp zurück zu den andern Dämonen. Pindar an einer bekannten Stelle, wo er eine ihm anstössige Gottesfabel zurückweist, sagt er: für den Menschen geziemt sich's von den Dämonen schönes zu sagen. Oder wo er den Aeakus preist, der selbst den Dämonen ihre Streitigkeiten schlichtete: und sonst. — Herodot mehrmals. Z. B. für den grössesten Dämon (*τὴν μεγίστην δαίμονα*) halten die Aegyptier die Isis. Oder: die Aegyptier kennen weder die Namen des Poseidon noch der Dioskuren und haben diese Götter nicht unter die andern Götter aufgenommen. Gleichwohl hätten die Aegyptier den Namen irgend eines Dämons von den Hellenen empfangen, so würden sie dieser ganz besonders gedenken. — Aeschylus: fälschlich nennen dich die Dämonen Prometheus. Und so fort durch alle Zeitalter *).

3. Wir merken zunächst auf einen Unterschied zwischen

*) Bisweilen zur blossen Abwechslung. Wovon noch hier stehen mag aus Aristophanes: »uns Wolken, die wir am meisten von allen Göttern der Stadt nützen, opfert und spendet ihr allein von den Dämonen nicht.« — »Die olympischen Dämonen« hat man auch gesagt. Solon: *συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ Κρόνου μήτηρ, μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων, ἄριστα Γῆ μέλαινα.* Uebrigens darf man für den Sprachgebrauch ungefähr folgendes sagen: die attischen Prosaiker (denn die Poesie hat es immer frei angewendet) fallen nicht häufig auf *δαίμων* für das blosse *θεός*. Anders ist das Verhältniss in der ionischen Prosa, und der spätern. Und hier geschieht es dass die rhetorisirende Prosa mit *δαίμων* für *θεός* auch Staat macht: wie selbst in epischen Dichtern dem an das ältere Epos gewöhnten Ohr manchmal die ähnliche Absicht bemerklich wird. — Ueber numen ist wol eine ähnliche Bemerkung zu machen, aber viel merkwürdiger wie spät überhaupt es aufkommt.

Griechen und Römern. Der Römer schuf für die wirkende Macht des Gottes, für seine Wirksamkeit eine eigene Bezeichnung, das Numen. Er spricht von dem Numen des Gottes. Der Grieche schuf zur Bezeichnung des Gottes selbst, insofern er ihn von der Seite seiner Wirksamkeit, seiner wirkenden Macht betrachtet, eine eigene Benennung: der Dämon. Wo der Römer die Macht und das Numen eines Gottes empfindet, empfindet der Grieche den Dämon. Allerdings aber ging der Römer auch mit seinem Worte dahin fort, dass er die göttliche Wirksamkeit persönlich für die wirksame Gottheit setzen konnte, d. h. numen ganz wie Dämon gebrauchen: und auch geradezu für deus. Zum Beispiel aus vielen: »dort habe Latona diese Numina (Apollo und Diana) geboren,« Tacitus. »Aus Holz waren in alter Zeit auch die Bildsäulen der Numina,« Plinius.

4. An Gott und Dämon schliessen sich in gleicher Unterscheidung die adjectivischen: göttlich und dämonisch. Göttlich heisst was von göttlicher Natur ist, was mit göttlicher Natur begabt ist, was durch Herrlichkeit, Trefflichkeit, Ausserordentlichkeit über das menschliche herausragend ist. Dämonisch was den Eindruck macht dass es von einem Gotte veranlasst, gewirkt sei, dass es unter der Einwirkung eines Gottes stehe. »Dass Philipp plötzlich in solche Verlegenheiten verwickelt ist, Athenienser, das sieht einer dämonischen und wahrhaft göttlichen Wohlthat gleich,« sagt Demosthenes; d. h. einer von Göttern gewirkten und übermenschlichen Wohlthat. Göttliche Menschen (die Griechen sind so glücklich dass sie viel von göttlichen Menschen zu sprechen wissen) sind entweder ungemeine, wie Homer von Hektor sagt »der ein Gott war unter den Menschen,« oder mit göttlicher Natur begabte, wie es von Gelehrten nicht selten zu verstehen ist, besonders auch von Dichtern: denn, wie Plato sagt, »das poetische Geschlecht ist göttlich und wenn es psalmodirt trifft es mit Charitinnen und Musen vielfach die wahre Natur der Dinge.«

Höchst mannigfaltig und eigenthümlich ist der Gebrauch des Wortes »dämonisch« und geht durch eine ganze Stufenleiter hindurch, namentlich auch in der Anrede: Dämonischer, dämonischer Mensch. Wenn Andromache mit Hektor zusammentreffend, als er seinen Knaben anlächelt, ihm die Hand giebt und das Gespräch beginnt: »dämonischer — seltsamer Mann, übersetzt Voss —, dein

Muth wird dich zu Grunde richten und du hast kein Mitleid mit Weib und Kind,« so ist's der Eindruck des mit Erschrecken verbundenen Erstaunens im Anblick seiner unerschütterlichen Heldenruhe. Wenn später er sein letztes Abschiedswort, indem er sie mit der Hand streichelt, also beginnt: »Dämonische, sei mir nicht gar zu betrübt im Herzen; denn kein Mann wird mich über Geschick zum Hades entsenden,« so ist's herzliches Schmeichelwort. Es wird dann bezeichnet, dass mir einer so lieb, so gut, so hold erscheint, dass ich mir's gleichsam auf natürlichem Wege nicht mehr erklären kann, sondern durch die Einwirkung eines Dämons. Ueberall, wo mir einer ganz erstaunlich im guten oder bösen, ganz wunderbar oder ganz sonderbar vorkommt, tritt es ein. Durch alle Sprecharten und in jeder Zeit der Sprache angewendet nimmt es die mannigfaltigsten Abstufungen in Stärke und Höhe des Tons je nach Verhältniss der sprechenden Personen und der Umstände an. Im Ernst und Scherz, beim tiefsten Ergriffensein, bei Vorwurf, bei Aerger, bei Bitten, bei Schmeicheln. Wollen wir ein Schmeicheln in ganz anderm Ton als wir eben hörten, ja im äussersten Gegensatz, so hören wir aus der Komödie: »o dämonischer Mensch, sei kein neidisches Kerlchen!«

Weiter finden und verstehen wir die Ausdrücke mit dem Adverbium: dämonisch verliebt sein, dämonisch verlangen, dämonisch wünschen, wie der Landmann bei Aristophanes dämonisch wünscht wieder aufs Land zurückkehren zu können, dämonisch zerbläut (*δαιμονίως ὑπωπιασμένοι* Pac. 541), wenn es übersetzt sein soll: höllisch oder verteufelt.

In den deutlich erkennbaren Ernst der Religionssprache führt uns zurück der Ausdruck des Xenophon: es stirbt einer (wir. müssen schon dem Wohlklang ein Opfer bringen) auf das dämonischste (*δαιμονιώτατα ἀποθνήσκει*), d. h. durch eine ganz besonders auffallende göttliche Fügung.

Perikles sagt den durch feindliche Verwüstung ihres Landes und durch die Pest entmuthigten Athenern bei Thucydides: »man muss das dämonische mit Unterwerfung, das was von den Feinden kommt mit Muth ertragen.« Also was von den Göttern geschickt, gefügt ist.

Demosthenes spricht von einer geheimen Abstimmung: sie wird den Göttern nicht verborgen sein, sondern »die Götter und

das Dämonium« werden den, der ungerecht gestimmt, kennen. Die Götter und die Vorsehung würden wir hier wol übersetzen können. Sowie die Vorsehung bei uns nicht etwas anderes ist als Gott, sondern zunächst eine gewisse weit greifende Eigenschaft und Manifestation Gottes, dann auch nicht selten für Gott insofern er als fürsehender bezeichnet werden soll: — so ist das Dämonium der Inbegriff der Götter insofern sie als waltend, in dem eben gebrauchten Beispiele insbesondere als kümmernd sich und waltend des gerechten und ungerechten Thuns der Menschen gedacht werden. Wir könnten hier wol übersetzen, wie ich schon bemerkte, die Vorsehung und können es in einzelnen Stellen öfter: nur müssen wir nicht vergessen dass in Dämonium das Waltende überhaupt liegt, an und für sich aber nicht wie in Vorsehung das gütig waltende.

Göthe sagt in der natürlichen Tochter nahe hinter einander von der Gottheit das Mächtige das uns regiert (»doch wenn das Mächtige, das uns regiert, ein grosses Opfer heischt, wir bringen's doch mit blutigem Gefühl der Noth zuletzt«) und das Waltende (»wenn das Waltende Verbrechen zu begünst'gen scheinen mag, so nennen wir es Zufall«). Das Waltende drückt nun in einem Worte sehr wohl den Begriff des Dämonium aus, nur — wohl bemerkt — dass ihm die religiöse Färbung fehlt. Auch sonst bedient sich Göthe der Ausdrücke: das Waltende und das Allwaltende. Auch lenkt uns dies auf die nothwendige Bemerkung, dass »das Daimonion« eigentlich ein Adjectiv ist »das Dämonische« und die Grenzen, wo es sich zu einem Substantiv verfestigt, schwankend sind. »Man muss aus dem was geschieht die Macht des Unsichtbaren erkennend das Daimonion ehren« heisst es einmal bei Xenophon.

Ich erinnere mich, dass Göthe einmal von einer Eigenthümlichkeit der griechischen Sprache mit Anerkennung spricht, wodurch nichts begrenzt, nichts bepfählt werde. So ist diese Weise durch das Neutraladjectiv zu reden. Das Dämonische — es ist an vielen Stellen nicht sicher zu empfinden und soll es nicht, ob der dämonische Wille, die dämonische Macht, die dämonische Wirksamkeit, das dämonische Wesen d. h. Gebaren, oder das dämonische Wesen d. h. ein gedachter persönlicher Träger, die Gottheit, gemeint sei.

Derselbe Fall ist es mit dem Ausdruck »das Göttliche,«

»das Theion« (τὸ θεῖον), ebenso wie jenes seit Herodot, d. h. unserm ältesten Prosaiker, ganz gangbar zur Bezeichnung des göttlichen Wesens, der Gottheit.

5. Wie es nun aber der Stellen hinlänglich viele giebt, wo unter dem Dämonium oder dem Theion etwas anderes zu denken als die Träger selbst mindestens gesucht wäre, so hat der Grieche auch geradezu »der Dämon« und »der Gott« gesagt. Und spricht in diesen beiden Formen anscheinend ganz wie ein Monotheist. Es kann gesagt werden »nach Dämon« geschieht etwas, d. h. »nach waltender Gottheit.« Auch »nach Gott.« Ganz gangbare Redeformen sind es: »wenn Gott will.« »Alles was Gott will und das Glück regiert, geht nach Wunsch« (Pac. 936). Sodann: »mit Gott« und »mit dem Gott,« d. h. mit Gottes Hülfe, unter Gottes Beistand, nach Gottes Willen, Einfluss. Eigens auch in der Formel: »mit Gott sei's gesagt« (»mit Gott zu sagen«): neben dem allerdings auch durchweg häufigen »mit den Göttern,« oder was der Grieche in demselben Sinne versteht »mit Göttern.« Als Diogenes — mag der Scherz hier als Beispiel stehn — in eine Schule trat und dort viele Musen aufgestellt fand, aber wenige Schüler, sagte er: Meister, du hast mit den Göttern (σὺν θεοῖς) viele Schüler. — Auch »Gott weiss es« und »wiss' es Gott« wird gesagt.

Dass diese Art zu sprechen so allgemein und besonders auch dass sie bei den Griechen so alt ist, denn sie kommt ohne Zweifel schon bei Homer vor*), ist gewiss merkwürdig. Nicht selten stehen dicht neben einander die Ausdrücke »die Götter« und »der Gott« oder »Gott.« Bei Pindar heisst es einmal (Pyth. V, 158): »Gott gewährt ihm willig jetzo Kraft, und so auch in Zukunft, selige Kroniden, gewähret sie ihm bei Thaten und Gedanken.« Ein andermal (Pyth. X, 30) von einer Familie: »der Freuden in Hellas haben diese keinen kleinen Theil erloost und mögen sie nur nicht neidischen Umwandlungen der Götter begegnen. Gott sei harmlos im Herzen.«

Bis zu diesem Grade supponirter Persönlichkeit kann Ge-

*) Sicher wird nur so gehörig verstanden Od. XIV, 444: auch die Ausdrücke »mit Gott« (»mit Gott sind wir gekommen« Il. IX, 49) und »über Gott« gleich dem was sonst über Geschick, über Zeus Schickung heisst: »wie denkt ihr über Gott Ilios zu erretten« Il. XVII, 327.

danke und Anschauung dem Griechen in Beziehung der Einheit seiner Göttervielheit vorgehen. Aber Gestalt kann dieser Gott niemals gewinnen. Bei jedem Versuch, ihn plastisch zu gestalten, würde dem Griechen Hand und Sinn vor Impietät erlahmen. Wer wäre denn dieser neue Gott, durch den alle die übrigen aufgehoben würden, durch welche und nach welchen er allein gedacht werden kann. Es kann dem Griechen nie einfallen, zu jenem Gotte zu beten, zu opfern. Der Grieche sagt: o liebe Götter, er sagt: o lieber Phöbus, o lieber Zeus, aber o lieber Gott, es muss jedem, der Griechisch versteht, monströs erscheinen.

Erst wenn sich dies bei Philosophen umkehrt, wenn die vielen Götter metaphysisch geeint aus einem und zusammengehalten in einem gedacht werden, können wir hören: »Herr Gott (*κύριε ὁ θεός*), wie ist mirs möglich, vor dem, was mir begegnen kann, mich nicht zu ängstigen.« Bei Epiktet (II, 16, 13). Bei demselben: »Wann mich der Tod erfasst, bin ich zufrieden, wenn ich die Hände zu dem Gott in die Höhe heben kann und sprechen: alle Mittel, die ich von dir empfing, dein Walten inne zu werden und ihm gehorsam zu sein, habe ich nicht vernachlässigt« (IV, 10, 14). Und ähnliches (II, 16, 42. II, 18, 13). Dieser Gott heisst dem Stoiker bekanntlich Zeus, und auch der Stoiker ist kein Monotheist. — Jetzt aber zurück zu der Volksreligion.

6. Es ist dringende Veranlassung, hier noch zu verweilen und vorzubeugen, dass jene Art und Weise durch »Gott« zu sprechen ja nicht auch etwa zu falschen Ansichten und Folgerungen über den Monotheismus der Griechen gemissbraucht werde. Ist doch sichtbar eine Neigung, den Griechen fälschlich einen Monotheismus beizulegen, wär' es auch nur mit der Behauptung, dass der Grieche ursprünglich ein Monotheist gewesen. Auch in einer Abhandlung Macaulay's fand ich die Aeusserung, man habe Grund zu glauben, dass die ersten Einwohner Griechenlands eine unsichtbare Gottheit angebetet; aber die Nothwendigkeit etwas begrenzteres (more definite) zur Anbetung zu haben, habe in wenigen Jahrhunderten die unzählige Menge von Göttern und Göttinnen erzeugt. — Nein, dergleichen Gründe giebt es gar keine: es giebt ein dunkles theologisches Wünschen, auch die Griechen in den Abfall von Gott recht handgreiflich und unmittelbar hineinzuziehn: jedenfalls den Griechen als Grie-

chen kennen wir nur als Polytheisten: ja von einem etwaigen frühern Zustande auszugehn, verbaut uns die Einsicht und verwirrt die Empfindung für die griechische Religion. Die ganze Schönheit, die ganze Wärme, die ganze Erhebung seiner Religion beruht ihm, und auch uns taucht sie in der Wiedererfassung nur also in ihrer vollen Herrlichkeit auf — wesentlich auf der Götterwelt, deren Gestalten vom Himmel durch die Erde in Allgegenwart und theilnehmender Geschäftigkeit ihr eigenes seliges Leben einzeln und zusammen führen, an den menschlichen Lieblingen und Geschicken liebend, wachend, strafend, ordnend sich betheiligen, und ihm in grössere und kleinere unterscheidbaren Gruppen, ohne System, eine Göttereinheit, ein geordnetes Schicksal, einen Kosmos zunächst vollziehen, in welchen sie selbst mit eingeschlossen sind. Aber freilich das ist als seinem Polytheismus die eigenthümliche Schönheits- und Ordnungsgestalt aufprägend ja recht fest zu halten, dass die Schöpfung der griechischen Götter gleich von vorn herein ein concentrirtes Schaffen ward. Wenn der Grieche in Natur und Menschenschicksal und Menschenabhängigkeit sah, so tauchte ihm daraus nicht ein Gott empor, wie unsere Vorstellung ist dass es bei dem Juden geschehen, sondern es entquoll ihm daher die göttliche Lebensfülle als eine Götterwelt. Und nicht sind es viele vereinzelte Götter, die etwa viele einzelne Wohlthaten geben, es ist eine Götterwelt, eine Göttergesammtheit, welche zusammengehörig die Masse der Wohlthaten übt, die der Grieche in der Welt empfindet, und die Masse von Macht übt, unter der er sich empfindet, und die Masse von Schönheit, Ordnung und somit Einheit ausübt, die er, eben der Grieche, wahrnimmt und die ihm, eben als Griechen, so wohlthuend und so göttlich ist. An dieser Stelle denken wir uns einmal dem so organisirten, so gewöhnten dieses vielgestaltige Götterineinanderleben entzogen, welche erkältete Oede musste ihm bleiben, welche Entgötterung, welche Gottlosigkeit — Atheismus — wie, um an ein wohlbekanntes Beispiel zu erinnern, der Kaiser Julian im strengen Monotheismus sie sah, nannte und verabscheute. Und so der Grieche überhaupt. Er konnte einen Gott wol begreifen, aber seine geistige Organisation und Bedürfniss verabscheute es ihn zu ergreifen. Eben so gewiss aber auch ergriff sie Ordnung (Moira), Uebersicht, Einheit in der Vielheit, wie in einem Kunstbau:

sein künstlerisches und sein sittliches Gefühl, untrennbar bei ihm, derselben Wurzel entsprossend, trieben ihn dazu. Und das hat die Rede- und Anschauungsweise »Gott« allerdings früh gefördert und gleichsam herausgetrieben.

7. Ueber Horen, Nymphen, Charitinnen, etwaigen Landesgottheiten, gleichsam den nächsten ihn umgebenden Wirksamkeiten und Anmuthen, erhob sich wie eine Kuppel die Olympische Göttergruppe. Selbst den allgenugsamen Zeus mochte er nicht allein sich denken. Es gruppirte sich um ihn eine übersichtliche Zahl ihm nächststehender höchster Idealgestalten zu gemeinsamem herrlichem Zusammenleben und Zusammenwalten: in dessen »mitgeniessendem fröhlichen Anschaun« der Grieche sich erhob und beseligte: von deren herrlichen Eigenschaften als menschenliebenden Wesen Wohlthaten und Gaben auf die Menschen reflectiren.

> Denn die Unsterblichen lieben der Menschen
> Weitverbreitete gute Geschlechter,
> Und sie fristen das flüchtige Leben
> Gerne dem Sterblichen, wollen ihm gerne
> Ihres eigenen, ewigen Himmels
> Mitgeniessendes fröhliches Anschaun
> Eine Weile gönnen und lassen.

Betrachten wir uns einmal die Gruppe des Zeus mit seinen Kindern.

Da traten also dem Vater Zeus zunächst bei ein herrlicher Sohn und eine herrliche Tochter, Apollo und Artemis, beide erfasst als herrlichster Typus eben gereifter männlicher und weiblicher Jugendlichkeit. Als entsprechendes Symbol ihres jugendlich raschen und stürmischen Wesens wurden sie mit Bogen und Pfeil gedacht. Immer gern in rascher, kecker, stürmischer Bewegung und Thätigkeit: auf der Jagd — und im Tanze. Als Jäger er der männlich kräftigere vorzugsweise ein Wolfstödter, sie eine Hirschtreffende. So waren sie Beschützer der Jagd, des Tanzes, der Jugendschönheit, des Jugendgedeihens für Jünglinge, für Mädchen*). Aus derselben Vorstellung, nach wel-

*) Schon als Jagdgöttin wäre es natürlich, dass ihr Schutz auch über Jünglinge und über heranwachsende männliche Kinder (Athen. IV, 16) sich erweiterte.

cher er vorzugsweise zum Wolfstödter gemacht war, wie er in diesem Falle so kräftig wie schnell als ferntreffender Schütze zum Gefahrabwehrer geworden, so ward er überhaupt ein Apotropaios, ein plötzliche, dringende Gefahr abwendender Gott, auch als solcher vor die Häuser gestellt — Agyieus. Beider jugendliches und stürmisches Wesen gab Veranlassung sie in zwei Seiten zu denken, — schon in Jagd und Tanz auch angedeutet —: rasch zum Zorn, wo sie zu strafen haben, und wiederum heiter und froh belebt. Jene Stelle des Horaz von Apollo, der nicht immer den Bogen spannt, sondern auch wieder die schweigende Muse der Kithara erweckt, will verstanden sein:

Non si male nunc et olim
Sic erit: quondam citharae tacentem
Suscitat Musam neque semper arcum
Tendit Apollo.

Und wenn man von dem, was jemand naturgemäss nicht lassen kann, aus ihrer Freude am Tanze sprichwörtlich sagte: wann tanzte Artemis nicht? (*πότε δ' Ἄρτεμις οὐκ ἐχόρευσε*;), so war man eben so wohl ihrer gewärtig als »einer strengen Göttin.« Als Vertreter männlicher und weiblicher Jugendlichkeit waren sie als Zwillingsgeschwister gedacht. Und diese Zwillingsliebe blieb an ihnen ein Moment zärtlichster Theilnahme für die Griechen. Es wirkte auch auf den Kultus, dass sehr häufig wo der eine auch als Hauptgottheit verehrt ward das Geschwister benachbart oder in demselben Heiligthum auch einen Kultus genoss: denn sie erfreuen sich ihrer Nähe, ihrer gemeinsamen Anrufung: es wirkte auf die Fabel und Poesie zu den schönsten Situationen, deren Erfindung und Bedeutung nur aus dem Wohlgefallen der Griechen an dieser Gemeinschwisterlichkeit gehörig verstanden wird.

Es ist ganz richtig:

Du liebst, Diana, deinen holden Bruder
Vor allem was dir Erd' und Himmel bietet..

Iphigenia.

Dieses Liebesverhältniss der beiden Zwillingskinder bildete sich noch zu einem vorzüglichen Zärtlichkeitsverhältniss zu ihrer Mutter Leto, — eine sanft gedachte Göttin, vorzugsweise

ohne Zweifel deshalb so sanft und unkräftig gehalten, damit die Kinder jeden Angriff ihrer so herrlich und entschieden zu strafen Gelegenheit finden als in dem bekanntesten Falle gegen die Niobiden. Neben den Kindern ward nun auch Leto, deren abgesonderter Kultus nicht ausgebreitet war, mit in den Kultus, in die Hymnen und Anrufungen eingeschlossen *).

Aber es ist nöthig noch auf Apollo besonders zurückzukehren. Die geistige, die musische Seite erhielt in dem Jünglinge eine Ausbildung, wodurch er (was uns fernerhin wichtig wird) über das Mädchen hinausschritt. Wie der Jüngling Achilles zur Phorminx singt oder Anchises (im Homerischen Hymnus auf Aphrodite), so erhielt Apollo Phorminx und Gesang, ward Sänger und Musenführer: er ward in der geistigen Richtung seines vordringenden, in die Ferne treffenden Wesens der Seher — der Mantis — der Orakelgott, und als Krankheiten, Pest und Wahnsinn drückend und schrecklich genug wurden, um nach Mitteln oder nach Sühnen zu forschen, wie sie nur vom Seher zu erfahren waren, da ward er auch Apollo medicus, Arzt, zunächst Sühnarzt, Iatromantis **).

So traten diese Zwillingskinder, Jüngling und Mädchen, neben den Vater Zeus. Es trat zunächst ich möchte sagen ihm gegenüber, zurückstrahlend seine ruhige Weisheit, noch eine Tochter Pallas Athene: doch mit der Weisheit in Rath verbindend zugleich die Rüstigkeit in That.

Der Vater Zeus sondert sich auch dadurch über die andern Götter, dass er nicht leicht zu den Menschen herabkommend, sich selbst unter sie mischend gedacht wird. Ruhig wie der,

---

*) Es ist z. B. wol interessant, dass bei Einsetzung der Apollinarischen Spiele in Rom nach Aufschlagung der sibyllinischen Bücher es hiess: Apollini bove aurato . . . Latonae bove femina aurata (Liv. 25, 12). — Beiläufig: wenn man die Verbindung Apollo und Artemis durch alle Stufen und ins gemeine Leben verfolgt, so trifft man auch *ἀπό σ' ὀλέσειεν Ἄρτεμις, σὲ δὲ κὠπόλλων*, Hipponax. — Um das Motiv der Mütterlichkeit bildete sich die Demeterfabel. —

**) Bekanntlich hat Homer keine besondere Gottheit für Heilung der menschlichen Krankheiten, wohl aber einen Götterarzt Paieon. Das ist merkwürdig und sehr beweisend — wofür? um so mehr, da seine überdies nur chirurgische Praxis natürlich nicht gross sein konnte und die Gestalt keine Ausbildung gewann. Er trat zu selten in der Götterfabel auf.

welcher seiner Sache immer gewiss ist, der aller Schicksale Ausgänge kennt, bleibt er gewöhnlich in der Höhe: mag ihn auch Theilnahme einmal vom Olymp nach dem Ida führen und er dem unnachgiebigen Poseidon einmal die Drohung senden selbst gegen ihn in die Kampfebene herabzusteigen: denn auch hier haben wir es mit einem Gefühl und nicht mit einem Lehrsatz zu thun. Und wie es bei den andern Göttergestalten dem Griechen schmeichelt und wesentlich ist, persönliche Anwesenheit hier unten häufig zu denken, so steht Zeus als die Erde besuchend, wenn nicht etwa bei einem Götterfeste, wozu er auch wol im Gebet herbeigerufen wird, lebhaft der griechischen Phantasie nur in der Situation vor, wenn er begleitet von Hermes die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen prüfend auf der Erde wandelt. Diese Vorstellung war noch so lebhaft im Geiste des griechischen Volkes wie zu irgend einer Zeit damals als Paulus und Barnabas für Zeus und Hermes gehalten wurden: denn aus dieser Vorstellung heraus sah man die Götter in ihnen, und als Paulus, der die Rede führte, Hermes sein musste, war sein Begleiter natürlich Zeus.

Aus jener Ruhe des Zeus heraus entspross die Eigenheit, in der man diese Tochter des Zeus ausbildete. Der vorschwebende Charakter war die weibliche kluge Entschiedenheit. Ihre Freude ist es nun, von ihres Vaters Weisheit erfüllt, zugleich in unermüdeter, rüstiger, besonnener Thätigkeit gleichsam seine ausführende Hand zu sein: aller Klugheit und entsprechenden Thätigkeit Mittheilerin und Mittlerin an die Menschen, in Krieg und Frieden, in Haus und Staat, in Handwerken und Künsten — »nicht die Hand bewegen ohne Athene« (*σὺν Ἀθηνᾷ καὶ χέρα κίνει*) war ein Sprichwort — und seitdem es Wissenschaften gab, seitdem auch die Künste der Wissenschaften bedurften, in Wissenschaften.

So tritt nun eine merkwürdige Ergänzung ihres geistigen Wesens und des Apollo ein, obgleich sich auf denselben Gebieten vielfach begegnend: sie sinnenden Geistes, er seherischen: — wohl jedem Gelehrten, dem sie beide hold sind, wohl jedem Kranken, dem ein Arzt von beiden Göttern begabt zu Theil geworden, von Apollo Arzt und Athene Gesundheit.

So treten sie nun wieder beide unter sich und mit Zeus zu einer neuen Gruppe zusammen: und diese drei sind gleichsam

die geistig ausgefülltesten Götter: und daher die hienach ganz erklärliche, mehrmals bei Homer vorkommende Einleitungsformel bei Wünschen: »Wenn doch, o Vater Zeus und Pallas Athen' und Apollo« —

Die Zahl dieser drei Kinder um Zeus muss der Phantasie der Griechen noch nicht voll genug erschienen sein; noch einen Sohn und eine Tochter sich entsprechend ordnete man bei, Ares und Aphrodite, diesmal sich entsprechend in Gegensätzen als des Krieges Wildigkeit und der Liebe Holdigkeit.

In dem Götterleben unter sich und mit den Menschen war nothwendig der Götterbote, Hermes. Dessen Charakter eben aus seinem Wesen als Götterbote sich leicht begreift. Schwingfüssig, elastisch, ausdauernd (*σῶκος*), kräftig (*κρατύς*), daher auch unter den Schutzgöttern der Gymnasien und Palästren (*ἀγώνιος*), dienstgefällig und hülfreich (*ἐριούνιος*), harmlos (*ἀκάκητα*), beredsam (*λόγιος*), erfindsam, ein Schalk wo es gilt (*δόλιος*) und Abwehrer der Schälke von Thüren und Thürangeln (*στροφαῖος*), ein schlauer Gewinner und Mehrer in Handel und Wandel, aber auch der kluge Unterhändler im Staat (*ἐμπολαῖος* und *ἀγοραῖος*), stets auf der Reise, Hort der Wege und der Reisenden, den Schlaf verleihend, »diesen holden Gesellen der Reisenden« (wie der Schlaf bei Göthe einmal heisst), und auf der letzten schweren und dunkeln Reise dem Menschen von den gütigen Göttern als Geleiter gesellt (*ἡγεμόνιος*, *πομπαῖος*, *χθόνιος*), und in dieser Eigenschaft wol auch vorzugsweise als »der hülfreiche« (*ἐριούνιος*) bezeichnet. Hiedurch zugleich in eine sehr erweiterte Sphäre der Wirksamkeit versetzt (»superum inferumque commeator« Apuleius) und als die Zeit kam ein Gott der Magier.

Das sind die grossen griechischen Götter, keine zusammengebrachten Stamm- oder Provinzialgötter, keine — was ganz widergeschichtlich und äusserst unfruchtbar ist — herübergebrachte Aegyptier, keine physischen Elemente — ein Begriff dem Homer völlig unbekannt —, keine kosmische Potenzen, wozu in philosophischen Schulen sie allerdings gelangten. Aber auch keine geringe und winzige Schutzgötter, Hermes nicht entstanden etwa als Schutzgott der Herolde, Apollo nicht ein Jagdgott, und neben ihm, gewiss bedenklich, noch eine Jagdgöttin, und so fort. Auch diese Auffassung kann ich als die treffende nicht anerken-

nen. Allein über die griechischen Götter auf das Ergebniss zu kommen, wie Nägelsbach, sie seien unsterbliche Menschen, das ist wol lächerlich. Ja überhaupt auch zu sagen, sie seien erhöhte Menschen, sie seien nach dem Bilde der Menschen gebildet, ist unrichtig und verfehlt. Sie sind gar nicht Nachbilder der Menschen, sondern Gegenbilder. Derjenige, der den einen Zug erschuf, dass Zeus mit dem Haupte nickend den ganzen Olymp erschüttert, war dessen Phantasie darauf gestimmt die Götter als erhöhte Menschen zu behandeln? Ich könnte auch eben so dreist fragen, der Künstler, der diesen Jupiter von Otrikoli schuf. Doch es ist eigentlich zu wunderlich. Indessen gehen gewisse Vorstellungen, von denen wir befangen sind, welche diese völlige Einsicht hemmen. Z. B. auch über ihre Gestalt.

8. Wenn die Vorstellung ist, der Grieche dachte sich seine Götter in menschlicher Gestalt, in Schönheit und Grösse über das menschliche Maass hinausgehend, so ist das bis auf einen gewissen Punkt wol wahr. Aber wie? wenn Hera im vierzehnten Buche der Ilias auf Lemnos dem Schlafe den Schwur leistend mit der einen Hand die Erde, mit der andern das Meer fasst? Oder wenn Athene und Apollo, um dem Zweikampf des Hektor und Aias, welchen sie veranlasst haben, zuzusehen, Geiern gleichend sich auf die hohe Buche setzen, »sich an den Männern freuend?« Oder wenn Athene (Od. 22), nachdem sie als Mentor dem Odysseus zum Freierkampf zugesprochen, während sie nun absichtlich die Entscheidung hinhält, um des Odysseus und seines herrlichen Sohnes Stärke zu erproben, hinaufstürmend (ἀναΐξασα) in Gestalt einer Schwalbe sich auf den Querbalken der Stubendecke setzt? Und als es nun Zeit ist (V. 297) — die männervernichtende Aegis aus der Höhe von der Decke emporhält? »und es erschrak der Sinn der Freier und sie flohen durch den Saal.«

Das alles ist ja keine Zauberei: das alles bietet sich dem Dichter so ganz natürlich, jene Kolossalität wie diese plötzlichen Verwandlungen ins kleine und unscheinbare. Und man sieht dass seine Phantasie, sowie sie an die Götter rührte, anders gestimmt war. Mit der richtigen Ansicht schwindet nicht nur jeder Anstoss, sondern wie dort die Mächtigkeit, so tritt bei den letztgenannten Verwandlungen die Heimlichkeit der göttlichen

Theilnahme auf das lieblichste hervor. Eine Gestalt muss dem griechischen Volksglauben natürlich ein jeder dieser Götter in jedem Augenblicke tragen: aber welche, das ist ihm als Gott völlig gleich und anheimgestellt. Er trägt nur die menschliche Gestalt für gewöhnlich als die schönste und edelste und geeignetste, aber an und für sich ist ihm jede andere Gestalt, wenn er sie annehmen möchte, eben so natürlich. Da ist nichts zauberhaftes, nichts auffälliges.

Der Spartaner war erfüllt von der Idee, wie der hohe Vater der Götter und Menschen einst die schöne Landes- und Fürstentochter Leda seiner Liebe beseligt, aus der die herrlichen Zeusjünglinge, seine heimischen Schutzgottheiten entsprossen. Wenn nun später, da die spartanischen Mädchen im Eurotas zu baden pflegten, im Eurotas dem schwanenreichen Flusse, einmal der Gedanke aufstieg, von der Schönheit der badenden Landestochter getroffen sei er selbst aus dem Schwarm der schönen Thiere in Schwanengestalt im Eurotas ihr genaht, so war die Sage nun nur heimathlicher und heimlicher. Vater Zeus blieb in jedem Augenblick, in jeder Gestalt er selbst, wie Athene als Schwalbe sie selbst und plötzlich die Aegis schwingt.

Von unserer Vorstellung aus versteht sich das vollkommen. Damit dass den Göttern jede Gestalt eignet, während sie, wie gesagt, die menschliche als die schönste und edelste zu tragen pflegen, stimmt auch dass der Grieche wieder davon abwich, indem er gewissen Gottheiten, man denke an Pan, deren Charakter es gemäss schien, auch andere Gestalt für die gewöhnliche geben konnte, gewissen einen beschränkten Kreis von Gestalten, in denen sie etwa gleich häufig gedacht werden, Achelous als Mensch, Stier und Schlange. Sodann wenn er irgendwo einen Gott findet, den er sonst Ursache hat — ich will sagen für seinen Zeus zu halten, dass es ihm kein Bedenken macht ihn mit Hörnern gestaltet zu finden.

Aber darauf muss eben so wohl immer zurückgekommen werden, dass es eben so eigenthümlich für die Griechen gehört die Götter sich vorzugsweise in menschlich analoger Gestalt vorzustellen; und wer etwa glaubt, er führe uns dann erst recht in das griechische Götterthum hinein, wenn er uns möglichst unter Wölfe und Bären führt — auch eine unverkennbare Vorliebe des Herrn Ottfried Müller —, der hat zum griechischen Götterwe-

sen gar keine Verwandtschaft, und, zwischen den griechischen Zeus und den ägyptischen Apis gestellt, wird er vor dem Ochsen niederfallen.

9. Auch über die ausgedehnte Wirksamkeit der einzelnen Gottheit sind wir in die richtige Vorstellung zu wenig eingeübt, dass zwar ein jeder Gott angemessen seinem Charakter oder Wesen gewisse vorzugsweise Sphären seiner Wirksamkeit und seiner Gaben erhielt, doch aber stets aller Hülfe mächtig war und um alle Hülfe angegangen, wo er nahe, wo er wohlwollend, wo er verehrt war.

Aias und Odysseus, zur Aussöhnung abgesandt, während sie auf dem Wege zum Zelte des Achilles sind, beten sehr viel, den hohen Sinn des Peliden leicht zu bereden: — und zu wem beten sie das? zum erdhaltenden Erderschütterer. Ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als weil sie neben dem Ufer des vielbrausenden Meeres hingehn und Poseidon gleichsam als der nächste Gott zunächst vor ihre Seele tritt.

In höchster, schreckensvollster Bedrängniss, die mit dem Geber des Weins, mit dem Freudenspender wahrlich in keiner Verbindung steht, an wen wendet sich der thebanische Chor in der Antigone? An Dionysos, den einheimischen und hochverehrten Gott der Stadt, die er wieder »aus allen Städten am höchsten ehrt.«

Die Ceres von Enna, sagt Cicero, geniesst in ganz Sicilien von Staaten und von den einzelnen eine ganz ausserordentliche Verehrung. Denn viele Anzeichen legen ihre Macht und ihr Walten häufig an den Tag, und in vielen schwierigsten Lagen hat sie oft ihre augenscheinliche Hülfe gebracht.

Gross ist die Diana der Epheser! Wahrlich nicht in einem oder anderm Bereich, sondern in allen und jeden Angelegenheiten des Lebens, zunächst für jeden, der in Ephesus ist, war, dahin seinen Sinn oder vielleicht gefährdeten Weg richtet.

Bei Horaz heisst es:

»Wem wird Jupiter es auftragen unsere Verbrechen zu sühnen? Komme endlich, wir flehen, die glänzenden Schultern in die Wolke gehüllt, Seher Apollo; oder magst lieber du, lächelnde Erycina, welche Scherz und Eros umfliegen.« Hier wird Venus doch nicht als Göttin der Anmuth oder der Liebe ge-

rufen, sondern als Stammmutter*). Dabei verliert die Phantasie ihre charakteristische Geberde und Umgebung nicht! Solon hatte lange auf Kypros verweilt und war dort seinem Freunde, dem dortigen Fürsten Philokypros, bei der Gründung einer Stadt Soloi behülflich gewesen. Als er sie nun verliess, sang er: »Du nun, Philokypros, mögest hier die Solier lange Zeit regierend in deiner Stadt und in deinem Volke wohnen. Mich aber mit schnellem Schiff möge von der herrlichen Insel unversehrt Kypris geleiten die veilchenbekränzte und ob dieser Gründung verleihe sie Huld und trefflichen Ruhm und Heimkehr in mein Vaterland.«

Pausanias (8, 37) spricht von einem Tempel, den Pan unweit Megalopolis habe, und sagt: gleich den mächtigsten Göttern ist es diesem Pan zu Theil die Gebete der Menschen zur Vollendung zu führen, wie auch den Bösen zu vergelten was ihnen gebührt.

Wer rettet den Sohn des Dares (in der Ilias) gegen den andringenden Diomedes vom Tode? »Denn auch er wäre dem schwarzen Tode nicht entflohen, doch Hephästos rettete ihn und schützte ihn mit Nacht umhüllend, damit ihm der Alte nicht gar betrübt wäre.« Warum Hephästos? Der Alte war sein Priester.

Das ist eine hübsche Geschichte, und sie gehört auch hieher, wie in Tanagra, wo Hermes, der doch ein friedlicher Gott ist, Verehrung genoss und Ehre von den Epheben, bei einem plötzlichen feindlichen Ueberfall die gesammelten Epheben hinausführte und an ihrer Spitze als ein Ephebe blos mit der Stlengis fechtend gesehen ward. So heisst denn seiner Tempel einer in Tanagra »Hermes des Vorkämpfers.«

Ein so für eine bestimmte Sphäre ausgeprägter Gott wie Asklepios, man wird doch nicht meinen, dass die Epidaurier bei irgend einer grossen Noth ihn unangerufen übergangen hätten? Und als er nach dem Vorgeben des lügnerischen Alexandros von Abonoteichos hier in Schlangengestalt incarnirt erschienen war und Orakel ertheilte, man sehe bei Lucian, wie auch ganz andere Fragen ihm vorgelegt werden als Gesundheitsfragen.

---

*) Es ist nicht uninteressant zu vergleichen ausdrücklich »Kypris als des Geschlechtes Stammmutter,« der Kadmeer, angerufen bei Aeschylus Sieben 128.

Doch es reicht vollkommen hin. Das sind wol sehr bekannte Dinge? Vielleicht. Es wird aber gebeten daran zu denken. Auch wo es frommen wird daran, dass bei einer Göttin, welche Vertreterin und Ausführerin einer so bestimmten sittlichen Idee ist wie Nemesis, dort wenigstens wo sie irgend bedeutenden Kultus geniesst diese erweiterte Hülfe und Fürsorge noch keineswegs aufhört (Inschr. 2663. Pausan. VII, 5, 1).

Poseidon, der herrliche Gott, der mit, auf und in den Meereswellen herrscht — ach unsere grossen Mythologen ruhen nicht bis sie auch ihn zu Wasser gemacht! — ist alsbald auch Erderschütterer, und wo grosse Erdrisse, wo Spuren von Erderschütterungen, da sieht man seine Wirkung. Nichts ist verständlicher als diese Verbindung. Allein nun wird er auch Rossefürst, »Walter der hohlhufigen Rosse« und Rosseschöpfer (Hippios). Ob er es schon bei Homer sei, ist ganz sicher nicht auszumachen. Wie ihm auch dieses geeignet ward, darüber vermögen wir Erklärungen, die weder mit richtigem Verstande noch mit griechischem Sinne gedacht sind, zuversichtlich zurückzuweisen; ob aber unter den möglichen Erklärungen eine zu finden sei, die schlagend und einleuchtend den Vorzug verlangte, ist wol zweifelhaft. Die Griechen haben beide Eigenschaften mit grosser Unbefangenheit neben einander gestellt und prompt neben einander gedacht: und haben wol auch eben in der disparaten Wirksamkeit eine Machterhöhung gern empfunden. So heisst es in dem homerischen Hymnus: »von Poseidon, dem grossen Gotte, beginn' ich zu singen, dem Beweger der Erde und des bodenloses Meeres. Doppelt haben dir, Erderschütterer, die Götter die Ehre zugetheilt, der Rosse Bändiger zu sein und der Retter der Schiffe. —«

In einem Gebete bei Aeschylus: »und rette du uns Pallas, und du der Rossefürst (ἵππιος), der Meeresherrscher Poseidon.« Und in einem ausgeführteren Anruf bei Aristophanes ein gleiches Nebeneinandergehen (Ritter 550).

Bei Mantinea, berichtet Pausanias, ist ein Tempel des Rossefürsten Poseidon (*Ποσ. ἵππιος*). Ein unberechtigt in diesen Tempel hineingetretener, Aepytos, ward augenblicklich blind, indem eine Meereswelle ihm über die Augen stürzte.

Vielleicht findet jemand schon hinreichenden Uebergang in der Aehnlichkeit, welche hin und wieder neue wie alte Poe-

ten zwischen Schiffsbewegung oder zwischen Wellenhebung und Wellengeschwindigkeit mit dem Pferde ausgesprochen (das dem Griechen früh nicht nur als besonders schnelles Thier galt, wie des Windgottes Aeolos Vater Hippotades genannt ward, sondern als schnellstes, Herodot 1, 216). Oder vielleicht besser noch umgekehrt in dem Wellengange eines schnell und gleichmässig sich forthebenden Rosses.

Ich bekenne, dass ich diese Aehnlichkeiten bei den alten Dichtern häufiger, also in ihrer Phantasie gegenwärtiger und haftender zu finden wünschte, um daran zu glauben.

Wohl aber darf man sagen, dass Poseidon mit seinem Rossewagen über die Wellen fahrend als ein schönes und lebendiges Bild in der Phantasie haftete, wie Kunstwerke und Dichterstellen zeigen, denen eine eindringliche, welche wir im Homer lesen (Il. 13, 23), voransteht. Und vielleicht daher seine Verbindung mit den Rossen. Oder auch: das fortstampfende Ross konnte leicht den Mythos erzeugen, dass es zuerst aus dem Boden hervorgesprungen sei. Durch wen also? durch den, der mit dem Dreizack die Erde spaltet. Und diese Sage gab es. »Hippios, sagen einige alte Erklärer, welche wir natürlich nur für die Sage anführen, heisst Poseidon, weil der Glaube ist dass er das erste Pferd geschaffen, in Thessalien den Fels (man verstehe einen bestimmten, so als Eigenname bezeichneten Fels, an dem die Sage hing) mit dem Dreizack schlagend.«

Und doch träfe vielleicht das richtigste, wer auf folgende Art erklärte, nach einem Grundsatze jedenfalls, dessen Gültigkeit zu behaupten ist:

Thessalien (denn von allen sonstigen Gegenden wird Thessalien am wahrscheinlichsten sich geltend machen) ist bekanntlich wegen seiner Formation durch Meer und Erdrisse ein Land gewesen wo Poseidon frühzeitig ein Hauptgott war. Dasselbe Land zeichnete sich vor allen griechischen Landschaften durch seine Rosse aus. Dass man also diesen Segen des Landes auch diesem Hauptgotte des Landes beilegte, das wäre äusserst natürlich. Und von hier aus die weitere Verbreitung. Wäre denn damit etwas anderes geschehen als wie auch Minerva die Göttin der Oelpflanzungen ward? Doch wol aus keinem andern Grunde, als weil Attika einen grossen Landessegen in diesem

Baume anerkannte, den es niemand natürlicher zu verdanken glaubte als seiner Landesgöttin.

10. Doch es ist Zeit für unsere Betrachtungen diesmal einen Abschluss zu suchen. Wir wollen noch einmal einen Blick auf den Polytheismus der Griechen werfen und uns nahe rücken, welche lebendige Bedeutung er noch in spätern Zeiten und in philosophischen Schulen und in Kreisen der Gebildeten behauptete. In Kreisen, wo der Glaube an die historische Wahrheit der Mythen längst gefallen war und das Aufgeben derselben oder die Annahme ihrer symbolischen Bedeutung und Bestimmung entschieden verbreitet, wo die Vorstellung menschengestalteter Götter, wie z. B. von der weithin wirkenden Stoa, mit Bewusstsein abgewiesen war, wo man einen höchsten Gott metaphysisch vorangestellt — stand noch das Vielgötterthum als Lehre nicht nur, sondern als lebendige, erwärmende, sittlich anregende Lehre.

Dass in der neuplatonischen Emanation sich eine immer grössere Masse von Göttern und Dämonen herausentwickelte, in welcher man schwärmte, dergleichen meine ich jetzo nicht. Wohl aber wie der Begründer der neuplatonischen Lehre, der wissenschaftliche und, wie allgemein zugegeben wird, abergläubigem Beiwerk keineswegs hingegebene Plotin, über den Eingott und die Vielgötter sich ausspricht in folgender Weise: »man muss die Götter der intelligibeln Welt preisen und schliesslich endlich den grossen König dort. Grade durch die Vielheit der Götter erweiset man seine Grösse; denn nicht das göttliche in einen Punkt zusammendrängen, sondern es in seiner Vielheit auseinanderlegen in der Ausdehnung, in der er es selbst auseinandergelegt, heisst beweisen, dass man die Kraft Gottes kennt, wenn er bleibend der, der er ist, viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und aus ihm sind . . .*)« Schliessen wir hieran etwa einen Ausspruch wie des Kaiser Julian über die Grösse dessen, »der ein so grosses Heer von Göttern zu einer vernünftigen Einheit zusammengeordnet,« so wird es einleuchten, wie ihnen der »alleinige, einsame, verlassene Gott,« deus unicus, solitarius, destitutus, — wie es bei Minucius Felix von dem Bestreiter des Christenthums ausgedrückt wird — mit seiner Selbst-

*) Von Kirchhoff übersetzt. Enn. II, 9, 9.

einmischung in die kleinen menschlichen Angelegenheiten ärmlich und armselig erschien.

Denn solche Anschauungen waren auch in älteren Schulen. Aus seiner stoischen Bildung spricht der stoische Kaiser Marcus Aurelius von »dem Zeus, der die Gemeinschaft gegründet hat:« nämlich die Gemeinschaft der Götter und Menschen, welche nach stoischer Lehre der sittliche Zweck der Welt ist und zu welcher mitzuwirken des Menschen erhebender Beruf. »Wer von der Lehre wahrhaft sich überzeugen kann, sagt Epiktet, dass wir Menschen alle von Gott bevorzugt geschaffen sind und dass Gott der Vater ist der Menschen wie der Götter, der, mein' ich, wird über sich keinen unedlen, keinen gemeinen Gedanken fassen.« Gott und Götter waren im Sinne der stoischgebildeten, wenn auch gleichsam das Mischungsverhältniss bei einzelnen nach Eigenthümlichkeit nicht ein und dasselbe war.

Wenn der Stoiker die Einheit der göttlichen schöpferischen und vernünftigen Substanz — Zeus, Gott, der Gott — erfasste, so erfasste er gleichfalls, und es war vorzüglich geeignet die Wärme seiner Phantasie und seines Gefühls zu erregen, ihre Entfaltung in Individualitäten, die eine jede nach ihrer Aufgabe zum Ganzen wirken.

Wie wenn bei der Ausführung einer musikalischen Symphonie sich der einzelne hineindenkt in das harmonische Zusammenwirken der Klänge, der Melodien, der Zeitmaasse, der Tonwerkzeuge, der Mitspielenden, und je mehr er's begreift, desto mehr von Bewunderung und Wärme erfasst wird und desto mehr er selbst von einer heiligen Scheu ergriffen wird, seinerseits es fehlen zu lassen, seinerseits durch Störung und Disharmonie diesen Kosmos zu verunstalten. Ganz so ist die Stimmung des Kaisers Antonin. Da kann dann der Gedanke an den Geist des schöpferischen Meisters, aus dessen Einheit diese Mannigfaltigkeit sich entwickelte, den Augenblick sogar zurücktreten. Freilich aber, wenn er nun ihn ins Auge fasst, erscheint er um so gehobener.

»Alles, sagt derselbe Antonin, ist mit einander verflochten und es ist ein heiliges Band, und nichts, darf man sagen, giebt es das dem andern fremd wäre: denn es ist mit in die Reihe gestellt und es ordnet mit denselben Kosmos. Denn ein Kosmos geht durch Alles und ein Gott durch Alles und ein Sein

und ein Gesetz, die gemeinschaftliche Vernunft aller vernünftigen Geschöpfe und eine Wahrheit, wie ja auch ein letzter Zweck der gleichgebornen und derselben Vernunft theilhaftigen Geschöpfe.« — Welche sind diese? Stoische Antwort: Die Götter und die Menschen. Darf man es eine Unwahrheit, eine Heuchelei nennen, wenn diejenigen, die so empfanden, auf dem Boden der nationalen Religion sich fühlten? Waren es nicht die alten Factoren Moira und Kosmos, Zeus und die Götter?

II. Einzelne Anwendungen des Wortes Dämon in nothwendigster Uebersicht.

I. Homer kennt keinen Namen, um eine Rang- und Machtstufe unter den Göttern zu unterscheiden. Später, als mit der Verehrung der Verstorbenen »Heroen« seine technische Bedeutung erhielt, finden wir zwischen Götter und Heroen eintreten »Dämonen,« so dass man mit dem Ausdruck »Götter, Dämonen und Heroen« die ganze Menge der über den Menschen mächtigen Gewalten in einer übersichtlichen Theilung aussprechen konnte. Indem man hier also die Götter in Götter und Dämonen trennte, hat man die höhern gleichsam benannt als durch ihre Hoheit gesondert, die niedrigeren als durch ihren Einfluss, oder auch, insofern allerdings die die Erde bewohnenden und lokal mächtigen Götter dann wol mit unter Dämonen befasst werden, durch ihre Nähe verbunden. Ich glaube, dass, wenn der Grieche »Götter und Dämonen« aussprach, nach Umständen sich die Dämonen seiner Phantasie und Empfindung bald mehr nach dem einen, bald nach dem andern Gesichtspunkte sonderten.

Aber diese Wörter gelten nur beziehungsweise so. Die griechische Volksreligion kennt keine ihrer Natur nach gesonderte Zwischenwesen, welche nur Dämonen heissen dürften.

Wohl aber bildete sich in philosophischen Schulen, besonders ausdrücklich und einflussreich mehr und mehr in den Platonischen Schulen die Ansicht von bestimmt gesonderten Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen aus: während man den höchsten Gott und Götter als Wesen sublimirte, die über

die Berührung mit dem Menschen und den menschlichen Angelegenheiten und über die Möglichkeit, von dem Irdischen Eindruck zu empfangen, erhoben seien. Da hören wir: »wer Gott in die menschlichen Bedürfnisse einmischt, verletzt seine Ehrwürdigkeit.« Oder wie man in »menschliches Leiden und Thun den Gott hineinbringe und zu den Menschen herabziehe, wie die thessalischen Weiber den Mond *).« Dagegen führte denn schon das religiös praktische und das nationale Bedürfniss dazu, eine Gattung von Mittelwesen anzunehmen, sich dadurch von Göttern unterscheidend, dass sie leidensfähig, d. h. eindrucks-, empfindungsfähig sind. Und sie sind es nun, welche in fortwährendem Verkehr und Sorge für die Menschen stehn: und — sie waren es, von deren thätigem Eingreifen, persönlicher Beihülfe für die Menschen die Ueberlieferung der Legende zu verstehen sei, wie jenes so bekannte Beispiel an der Spitze aller griechischer Litteratur, Minerva mit Achilles im ersten Buche des Ilias.

Natürlich wirkten auch dahin und hatte man auch philosophische Gründe dafür: zum Theil auch recht populäre: wie wenn es ausgeführt wird, dass die Natur in ihrer Einheit und Uebereinstimmung keine Lücken habe und zwischen dem unsterblichen eindruckslosen Geschlecht, den Göttern, und dem sterblichen eindrucksfähigen der Menschen eine Lücke entstände, läge nicht dazwischen das unsterbliche und eindrucksfähige der Dämonen.

Weit unter die Gebildeten wirkte diese Ansicht. Mit welchen Interessen sie sich verflocht, recht anschaulich wird es uns, wenn ganz ausser dem philosophischen Gebiete z. B. Dionysius von Halikarnass bei der Legende von Rhea Sylvia und Mars hinzusetzt: »Wie man über solche Dinge denken soll, ob sie missachten als menschliche Uebertretungen, welche man den Göttern zugeschrieben, da der Gott wol keines Thuns fähig ist unwürdig der unzerstörbaren und seligen Natur, oder ob man auch diese Geschichten annehmen muss, indem das gesammte Wesen der Welt verschmolzen ist und zwischen dem göttlichen und sterblichen Geschlecht eine Natur vorhanden ist, welche

*) Bei Plut. def. or. 9. 13. Uebrigens ist Plutarch nicht entschieden darüber, ob es nicht dem Gotte allerdings zukomme, menschenliebend zu sein und mit vorzüglich moralischen Menschen Umgang zu haben (Numa 4).

dem Geschlecht der Dämonen angehört, das sich theils mit den Göttern, theils mit den Menschen berührt und dem das Heroengeschlecht entstammt, ist hier nicht der Ort zu erwägen, auch haben Philosophen hinreichend darüber gesprochen.«

In der Mitte des zweiten Jahrhunderts war diese Ansicht und namentlich in dem jüngern Platonismus und Pythagoreismus sehr verbreitet, und es wird zum Theil über die Hoheit Gottes und der Götter, wie über die Wohlthat, welche den hülfsbedürftigen Menschen diese Zwischenwesen bringen und mit den Göttern vermitteln, recht schön und innerlich gesprochen.

In der Abstufungslehre des Neuplatonismus ward sie dem ganzen Organismus des Systems noch fester eingefügt. Sie konnte auch manchen Aberglauben gar sehr unterstützen. Die Magie z. B., welche die Götter zu bewältigen nicht gewagt hätte, die eindrucksfähigen Dämonen standen ihr doch zu Gebote.

II. Sogleich ist es nach dem anfangs angegebenen Begriff von »Dämon« verständlich, wenn solche göttliche Gewalten, deren Bedeutung die bestimmteste Beziehung auf Wohl und Weh eines Menschen ausdrückt, die wol sogar einen Menschen — zum Schaden oder Schutz — stets begleitend gedacht werden, Dämonen heissen. Wenn die zur Person erstandene grause Verschuldung sich dem Schuldigen anhängt, so ist nichts natürlicher als diesen Alastor Dämon zu nennen. Man glaube jedoch nicht, dass nicht selbst dieser auch »Gott« genannt werde. — Wenn Theopomp von einem Griechen erzählte, welcher dem Perserkönig geschmeichelt und nach Sitte der persischen Grossen jedesmal, wenn er speisen wollte, einen Tisch besonders aufgestellt »dem Dämon des Königs,« so wird mit Recht verstanden, es sei damit nach persischer Ansicht der Schutzgeist, der Ferver des Königs bezeichnet. In der griechischen Volksreligion war der Glaube an solche Schutzgeister als eine besondre Klasse nicht. Nicht für die einzelnen Menschen: auch nicht allgemein als eine etwa niedrigere Klasse, welche das bestimmte Amt haben, herumzugehen auf der Erde um etwa Menschen vor Gefahr zu schützen. Wer Flaxmanns Bilder zum Hesiodus kennt, erinnert sich vielleicht jenes Blattes, wo ein jünglingskräftiger Genius zwischen einen Menschen tritt und ein wildes Thier, das im Augenblick ihn anfallen will, und dergleichen versinnlichte Hülfsleistung mehr. Und allerdings stehen bei Hesiodus jene

Verse, welche die Hingeschiedenen des goldenen Zeitalters als erdwandelnde Dämonen mit solchem Amte darstellen. Und dennoch müssen wir sagen, das war und ward kein verbreiteter Volksglaube der griechischen Religion. Und warum müssen wir das sagen? Weil wir keine Spur davon finden, nicht bei Pindar, nicht bei den Tragikern, nicht bei Aristophanes, nicht bei Herodot. Diese Specialhülfen — die allgeschäftigen himmlischen Götter, die Landesgötter, die Heroen, die Glücksgötter, kurz es fehlt wahrlich nicht an Göttern, welche eben auch diese besorgen.

Was in ältern philosophischen Schulen von Dämonen gelehrt ward (namentlich auch scheint es bei Pythagoreern), ist uns undeutlich, gewann aber auch keinen weitgehenden Einfluss. Wohl aber zu allgemeinerer Aufmerksamkeit tauchte ein Schutzdämon bei Sokrates auf, und zwar für den einzelnen, — noch nicht für jeden einzelnen. Und dieser Dämon hatte eine entschieden ethische Färbung. Er warnt den Sokrates vor Fehltritten, vor falschen Schritten, vor unrichtigen Schritten, was bei Sokrates, welchem der Unterschied zwischen recht, richtig und vortheilhaft entschwunden war, ein entschieden moralischer Begriff ist. Und nun seit Sokrates wurde allgemach in den Platonischen Schulen, bei Platonisch Gebildeten und wen der Gebildeten es sonst anmuthete die Annahme eines persönlichen, der einzelnen Person beigegebenen Dämons, der den einzelnen moralisch und richtig leitet — eine genaue Scheidelinie zwischen leitendem und schützendem Dämon ist nicht immer einzuhalten — allgemeiner sich ausbreitend. Aber wenn dem Sokrates sein Dämon, der ihm durch Glaubenserfahrung sicher war, nur ein moralisches Interesse gehabt, so entstand nun bei diesen Spätern und nahm eine grosse Breite ein die Frage über die metaphysische Natur des Sokratischen Dämons und der ihm ähnlichen. Diejenige Ansicht, welche den allgemeinsten Glauben fand, war jene an die Platonische Seelenlehre sich lehnende, es seien die Seelen der gestorbenen Menschen, welche nun schon geförderter einen theilnehmenden Zug zu den hier noch weilenden Mitgeschöpfen bewahren. »Wenn die Seele von hier nach dort sich trennt und den Körper abgelegt und ihn der Erde zur Vernichtung überlassen nach seiner Zeit und seinem Gesetz, sie dann Dämon statt Mensch schaut die ihr eignenden Schauspiele mit reinen

Augen, weder vom Fleische gehemmt, noch von Farben beunruhigt, noch von allartigen Gestalten gestört, noch von trüber Luft verbaut, sondern die Schönheit selbst mit den Augen selbst betrachtend und sich weidend: betrübt über ihr vergangenes Leben, beseligt über ihr jetziges: betrübt aber auch über die verschwisterten Seelen, die noch auf der Erde weilen, und in Menschenliebe zu dem Wunsche gestimmt, sich ihnen zuzugesellen und sie aufzurichten, wenn sie gleiten. Und es ist ihr Auftrag von der Gottheit, die Erde zu besuchen und sich zu betheiligen mit aller Menschengeburt, mit allem Menschengeschick, Menschendenken und Menschenhandeln, und den guten zu helfen, den Unrecht leidenden beizustehn, den Unrecht thuenden aber die Strafe aufzuerlegen.« (Max. Tyr. XV, 6.)

Man wünscht in einer so schönen Ansicht bei ihren Anwendungen ins Einzelne und aus dem Triebe der Uebereinstimmung mit dem Volksglauben nicht manches vergröberte anzutreffen, z. B. bei der Frage über das Sichtbarwerden dieser Dämonen.

Aus denjenigen Seelen hingegen, welche aus dem Leben und Körper nur noch beschwerter mit Fehlern und Lüsten davongegangen und deshalb einen Zug und Verlangen zur Erde haben, kommen die bösen, verführenden und gewaltsamen Dämonen.

Wiewohl allgemeine Einigkeit wird man nicht erwarten, weder in der Lehre, noch in dem, was die Einzelnen sich davon innerlich aneigneten, und eben deshalb weil die Lehre wirklich Leben gewonnen.

Manche schrieben den bösen Dämonen keine Kraft zu. Manche nahmen überhaupt keine böse Dämonen an. Dies erinnert uns, dass man den Kreis, welchen allmählich jener Glaube an den begleitenden Dämon der Einzelnen ansprach, sich nicht zu enge denken soll. Menander schon hatte von der Bühne gesagt: einem jeden Menschen stelle sich sogleich bei seiner Geburt ein Dämon zur Seite, »ein Mystagog des Lebens, ein guter; denn dass ein böser Dämon sei, ein gutes Leben schädigend, das glaube nicht.« (Auf der Cebestafel ist der Dämon an der Pforte des Lebens gemalt, der jedem eintretenden den heilsamen Weg weist.)

Uebrigens sieht man wie diese Lehre mit der allgemeinen über die Zwischenwesen, welche wir oben behandelten, sich durchaus berührt.

In der stoischen Schule wurden auch Dämonen nach den Göttern angenommen, »psychische Mächte,« es scheint dem geistigen Menschen ähnliche, doch aber feiner organisirte, nicht mit einem Erdenkörper verbundene Naturen: auch durch sie Beaufsichtigung einzelner Menschen. Doch so grosse Bedeutung erhielt die Dämonenlehre in der stoischen Schule nicht. Was aus ihrer Gottes- und Seelenlehre, wie aus dem ganzen Zuge dieser Schule wohl zu erklären wäre. Den Glauben, dass jedem einzelnen ein leitender und beaufsichtigender Dämon beigegeben sei, liessen viele Stoiker ganz fallen. Er ward überwuchert von jener bedeutend hervortretenden trefflichen Ansicht, dass der vernünftige Theil der menschlichen Seele, ein Theil der göttlichen Vernunft, einem jeden Menschen als der Gott in ihm, als sein Dämon gegeben sei: und das ist jedes einzelnen Aufgabe, auf diesen seinen Dämon zu achten, seinen Forderungen und grade seinen Sonderforderungen für den einzelnen nach seiner Eigenheit und ihm angewiesenen Stellung zu horchen, »dem Dämon in sich gewärtig zu sein,« wie es der Kaiser Antoninus ausdrückt (*τὸν ἐντὸς ἑαυτοῦ δαίμονα θεραπεύειν*).

Das Volk brauchte andere Dämonen, und in diesen spätern Zeiten es missbrauchte sie — mit ihrem Herumwandeln auf der Erde weit über das Maass des Glaubens einer einfachern und wahrhafteren Religiosität.

Peregrinus Proteus hatte verbreitet, es sei ihm bestimmt ein »nachthütender Dämon« zu werden, und Lucian findet es wahrscheinlich, es werde schon mancher glauben, Nachts den Dämon angetroffen zu haben und durch ihn vom Fieber befreit zu sein.

Besonders aber mit den böse einwirkenden als »bösen Dämonen« — wie natürlich in Zeiten furchtsamern Aberglaubens — hatte man jetzo viel zu thun, unter denen eine hervorstechende Rolle überhaupt die Unterweltsgötter und »die Seelen der Verstorbenen« (die volksmässigen Schattenidole) einnehmen: die nur zu häufig von selbst kamen, aber auch durch Magie herbeicitirt und weggeschreckt wurden.

Alle solche einwirkende Mächte heissen natürlich Dämonen. Jedoch je mehr man sich eben mit den bösen zu thun machte und mit den bösen Einwirkungen der Sinn sich besonders beschäftigte, um so mehr kommt es wol auf, dass man mit Dämon und Dämonen den Begriff »böse« auch wol stillschweigend verbindet.

Endlich im Munde der Juden, dann ferner der Christen, welchen neben Gott alle Götter verschwanden, welche die heidnischen Götter auffassten als schädliche, als antastende Gewalten, die auf verschiedene Art den Menschen leides thun, — die den Menschen verführt, zum Abfall von Gott und sich selbst den Völkern zur Anbetung auf den Thron gesetzt (Milton I, 364 ff.), ist es ganz natürlich, dass die heidnischen Götter-Dämonen und zwar als »Teufel« sind. »Wenn ihr Heiden, ihr Griechen böse und gute Dämonen unterscheidet, ihr seid im äussersten Irrthum: die guten Boten Gottes heissen eben was sie sind, »Boten,« Angeloi, Engel.

III. Ganz aus der alten Volksreligion der besten Zeit ist »der Dämon« als des Menschen Schicksal. Die genauere Vorstellung darüber lässt sich nicht entwickeln ohne die Vorstellung von der Tyche damit zu verbinden. Diese wesentlichen und eingreifenden Glaubenspunkte verlangen eine abgesonderte Darstellung.

Dämon und Tyche.

Tyche.

»Wir sind so abhängigen Looses, dass das Loos selbst für eine Gottheit gilt.« Plinius.

1. Ein späterer griechischer Rhetor (Aristides) gedenkt einmal der Stelle aus den Leichenspielen der Ilias, wo der schnelle Ajax der Oiliade im Wettlauf mit Odysseus ausgleitet, »denn Athene brachte ihn in Schaden,« und setzt hinzu: »was will Homer damit sagen? Die Tyche (Fortuna) denk' ich bezeichnet er mit der Athene und dass diese Tyche die menschlichen Angelegenheiten wendet wie sie will und nicht durchaus der Preis dem Vorzüglichern zu Theil wird.« Allein diese Ausdeutung ist eben eine rhetorische Künstelei. Homer selbst spricht an jener Stelle so ganz deutlich sich selbst aus, dass Athene den Ajax zu Falle bringt, weil Odysseus zu ihr, seiner ihm immer ja wohlwollenden Göttin, betet »eine gute Gehülfin seinen Füssen zu kommen.« »Also sprach er betend, es hörte ihn Pallas Athene.« So macht sie denn dem Odysseus die Glieder leicht und Ajax nahe am Ziel gleitet aus, »denn Athene brachte ihn in Schaden,« — »da nämlich lag Unrath der um Patroklus getödteten Rinder ausgeschüttet.«

Dies alles, vorzüglich aber die unbefangene Nebenstellung zugleich der natürlichen Veranlassung ist von der äussersten Naivetät. Und dass eine gleiche Naivetät der religiösen Anschauung nicht immer dauern konnte wird wol natürlich erscheinen. Wenn neben den Homerischen Arten von dem zu sprechen was dem Menschen begegnet der ihm unbekannte, nachher allverbreitete Ausdruck Tyche im lyrisch-gnomischen Zeitalter erscheint und, was vorzüglich wichtig ist, diese Tyche auch als Göttin erscheint, ja als Göttin im Kultus, so hat dies die Bedeutung dass in fortgesetzten ernsteren Erfahrungen, in mannigfaltigern und verwickeltern Verhältnissen des Lebens, in beunruhigterer

innerer Haltung das Gefühl von der Unsicherheit menschlicher Verhältnisse gespannter, Bewusstsein und Empfindung von der Unsicherheit des Erfolgs, der seinen eigenen Weg zu nehmen schien, von menschlicher Berechnung, Absicht und aufgewendeten Mitteln stärker und ängstlicher geworden war, dass bei vielen Gelegenheiten die Erwartung unruhiger und besorgter, das endliche Gelingen und Misslingen überraschender und eindringlicher empfunden ward. Wollte man den äussern neu hinzutretenden oder unter neuen, spannenden Verhältnissen eintretenden Veranlassungen des griechischen Lebens, wo jene Empfindung emporgetrieben und immer neu genährt sein mag, nachgehen, so würde man grade die Wettspiele recht sehr zu berücksichtigen haben mit ihren aufgeregteren Wünschen um die grösseste Ehre für den einzelnen nicht nur, sondern für Familie und Vaterstadt, den verwickeltern und gesteigerten Vorübungen und Vorrüstungen neben dem natürlich bei Ringen, Laufen, Fahren immer doch auch an kleinen Momenten hängenden Erfolg. Wie wohl stand am Eingang der Rennbahn in Olympia auch ein Altar des Moments (*καιρός*, Paus. V; 14). Also ist es sehr natürlich und verständlich wenn in oder bei Rennbahnen neben andern Göttern wir Heiligthum, Bild oder Altar auch der Tyche, des Glücks, des guten Glücks, des Gelingens finden. Auch in der Altis von Olympia z. B. ein »Altar der guten Tyche.« Als Beispiel aus viel späterer Zeit möge erwähnt sein, da es sich an einen bekannten Namen knüpft, dass Herodes Attikus neben seinem Stadium in Athen auch einen Tempel und eine Bildsäule der Tyche errichtete (Philostr. 549).

Natürlich aber wird man nicht vergessen auch aller sonstigen, dem Homerischen patriarchalischen Wesen gegenüber so weit und überall complicirter gewordenen Verhältnisse.

2. Dass Tyche zugleich eine Göttin ward, eine Göttin, die früh einen Kultus erhielt, beweist wie tief die Empfindung war. Jetzt konnte ein so tiefer und religiöser Geist wie Pindar seine innige und sinnvolle Empfindung also aussprechen: »Tochter des Zeus*), Erhalterin Tyche: denn von dir werden im Meere die

*) Dass sie hier grade Tochter des »Zeus Befreiers« (*Ζηνὸς Ἐλευθερίου*) heisst, beruht ohne Zweifel auf lokalen Verhältnissen, wie Böckh dort (Ol. XII Anf.) trefflich nachweist.

schnellen Schiffe gelenkt und auf dem Lande die stürmischen Kriege und rathschlagende Männerversammlungen. Viel aufwärts und abwärts nichtige Wege gehend wälzen sich der Menschen Hoffnungen. Doch ein gewährleistendes Zeichen für das künftige Ergehen fand der Sterblichen noch keiner von den Göttern und blind sind der Zukunft Ahnungen. Vieles fällt den Menschen wider Erwarten, bald gegen die Lust, bald wieder von drangvollen Wogen erfasst tauschen in kurzer Zeit sie hohes Gut für das Unheil ein.« Pindar deutet uns im Verfolg des Gesanges, den er so einleitet, die wunderbaren Schicksale des Mannes an, dessen jetziger Sieg ihn zu diesen Gedanken über die Tyche veranlasst.

Wir halten hiebei zugleich die Bemerkung fest, wie die Siegesgesänge auf die Kampfspielsieger auch eine Veranlassung wurden, den Schicksalszusammenhang des Lebens einzelner Personen vor die Betrachtung sinniger Männer zu führen. Es wird uns weiter entgegentreten wie der Einfluss solches Zusammenfassens des Lebensganzen in der religiösen Vorstellung vom Dämon des Menschen sich bemerklich macht.

Wir kennen nicht die Veranlassung, bei welcher Pindar noch ein andermal eingehend sich über die Macht der Tyche ausgesprochen. Es muss eine ernste gewesen sein. Er war dabei von dem Gedanken erfasst, Tyche sei eine der Mören, das heisst also, der Mensch sei ihrer Macht so unentfliehbar unterworfen als der Mören, und, hatte er gesagt, sie vermöge wol etwas über ihre Schwestern hinaus, das heisst also es sei ihr gegeben wol einmal in den festgesetzten Gang der Mören ändernd einzugreifen.

Das sind dieselben Stimmungen, die aus Herodot wiedertönen, nicht allein in der Geschichte des Krösus, ernst erfasst von diesen ernsten Gemüthern, denen das Leben durch und durch göttlicher Einwirkungen voll erschien, denen nichts fremder und befremdlicher erschienen wäre als der Gedanke, jeder Mensch sei seines Glückes Schmidt, und die den götterlosen, gottlosen Zufall wol nicht denken konnten. In den Organismus der göttlichen Gewalten, unter denen sich der Grieche fühlte, war diese Tyche eingetreten.

Wir sind wol sehr geneigt, bei der Göttin Fortuna an jene Göttin zu denken, die eine spätere Zeit — fast ergreift mich

neu von dem Eindruck der Pindarischen Stellen eine Scheu es auszusprechen — blind zu nennen lernte, die in freiester Launenhaftigkeit schaltet. Ich brauche wol nicht noch besonders aufmerksam zu machen, mit welcher ernsten Göttin wir es hier zu thun haben, die ihrer Sphäre unter und innerhalb der Gottheit und des göttlichen Weltorganismus waltet.

»Erhalterin Tyche« hatte Pindar gesagt, und wer empfände nicht an jener Stelle das Gewicht dieses Wortes? Uebrigens ist der Ausdruck Erhalter, Erhalterin (Soter, Soteira) aus der religiösen Sprache der Griechen und eines der hehrsten Beiwörter der Götter. Theils wenn es beigegeben wird für Rettung aus bestimmter Gefahr, woran sich schliesst wenn es solchen Gottheiten insbesondere ertheilt gefunden wird, deren Wirksamkeit auf vorzüglich gefahrvolle Lagen sich bezieht, z. B. den Heilgöttern, den Dioskuren als Rettern in Seegefahr. Mehr aber noch als allgemeines die Götter erhöhendes Beiwort. Am höchsten erscheint da Zeus Soter (stator stabilitorque, quod stant beneficio eius omnia, Sen. ben. 4, 7), beim Schwur und sonst, und bei manchen Gelegenheiten ward herkömmlich grade seiner gedacht. Es ist ein schöner Zug, dass zu diesen Gelegenheiten auch der Schluss fröhlicher Gelage gehörte. Die hohe Bedeutung dieses Beiwortes für die Götter entstand ohne Zweifel in derselben Zeit und nach demselben Gefühl der Unsicherheit menschlicher Dinge, welches der Tyche ihre Bedeutung gab. Wo dann auch die »Götter Erhalter« lebhafter gefühlt und erfasst wurden.

3. Welche Breite und Gegenwärtigkeit die Vorstellung der Tyche überall im griechischen Leben gewann, das haben wir zunächst uns noch vorzuführen.

Als die Vogelstadt bei Aristophanes gegründet ist, hören wir zuerst vom Chor die erwartungsvollen Worte: »bald wird nun männerreich die Stadt genannt sein bei den Menschen« mit der Erwiderung: »nur fehle uns nicht Tyche« (*Τύχη μόνον παρείη*). »Mit guter Tyche« sagte man, mochte man etwas beginnen oder endigen, das erwartete oder unternommene, das eingetretene oder vollbrachte zu gesegnen. Als Sokrates die Nachricht erfährt, das Schiff sei angekommen, morgen nun müsse er sterben, antwortet er: »nun Krito, mit gutem Glück! wenn's so den Göttern lieb ist, sei es so.« Als im Symposion des Plato die Gäste sich

verabredet haben, die Reihe herum eine Lobrede auf Eros zu halten, heisst es: »Nun mit gutem Glück! Phädrus beginne und preise den Eros.« Als die beiden Sterblichen in Aristophanes Vögeln ihren komischen Kampf mit Topf und Spiess vollführt, heisst's: »Wohlan, ihr beiden, nehmt nun eure Panoplie und hängt sie mit guter Tyche in der Küche auf!« Und so fort. Unter die Formeln des Zutrinkens gehörte auch die: »wohlan, mit guter Tyche!« Wohl also konnte ein solches Glück auf! der Zunge im gewöhnlichen Leben geläufig sein. Der Zerstreute, schildert Theophrast, wenn ihm der Tod eines Freundes angekündigt wird, zieht ein finsteres Gesicht, und weint und sagt: Glück auf! (ἀγαθῇ τύχῃ). — Und in der öffentlichen und officiellen Sphäre, im Staatsstyl das quod bonum faustum —. Unter der Urkunde eines von den Lacedämoniern vorgeschlagenen Waffenstillstandes heisst es in der Bestätigungsurkunde von Seiten der Athenienser (erhalten bei Thucydides): »Angenommen vom Volk. — Von Laches angetragen, mit der guten Tyche der Athenienser den Waffenstillstand zu schliessen, und beigestimmt vom Volk, es solle Waffenstillstand sein auf ein Jahr.« Und sonst als Eingangsformel auf Denkmälern und Urkunden, Widmungen und Weihungen. Anderwärts lautet die Formel auch »Gott gutes Glück,« auch wol »Gott und Glück« (θεὸς τύχαν ἀγαθάν, θεὸς τύχαν, θεὸς τύχη). Aus dem religiösen Gebiet mag es wol der Anführung werth sein, wenn ein Gott gerufen wird in die Stadt zu kommen mit guter Tyche (Luc. Alex. 14)*).

4. Ihre Verehrung als Göttin, als Tyche, bisweilen als gute Tyche mit Bild nicht allein oder Altar, sondern mit Tempeln war verbreitet, unter mancherlei Combinationen, die bald auf eine beschränktere Sphäre der Wirksamkeit, wie dort in Olympia, bald auf eine viel ausgebreitetere, z. B. als Reichthumgeberin oder als Stadtgöttin, Städteerhalterin hinweisen. In Sy-

*) Zum Schwur angewendet kommt Tyche vor indem man seit der Diadochenzeit bei der Tyche der Fürsten schwur. »Ich schwöre bei Zeus, Ge, Helios . . . . und bei den andern Göttern und Göttinnen allen und bei der Tyche des Seleukus.« Sodann in der römischen Zeit allgemein, auch im gewöhnlichen Leben, der Schwur bei der Tyche des Kaisers, und in der Anrede an den Kaiser: bei deiner Tyche. Wie dann auch wol Sklaven zu ihren Herren sprachen (Epict. II, 20, 29). Den Schwur bei der Tyche des Kaisers verweigerten die Christen (. . . . Origin. contra Cels. 8, 421 . . . .).

rakus heisse der eine Stadttheil Tyche von einem fanum antiquum Fortunae, sagt und glaubte wenigstens Cicero. Sie findet sich in allen Theilen Griechenlands. Dass sie auch in Hauskapellen Verehrung genoss, darüber erinnert man sich zunächst wol auch jener Erzählung des Cicero wie Verres dem Hejus in Messina aus seiner Hauskapelle alle die herrlichen Götterbilder nahm und nichts zurückliess als das gute Glück (bona fortuna). »Das wollte er nicht in seinem Hause haben« sagt Cicero. Die wahre Ursache aber warum dem Verres wenig damit gedient gewesen war ohne Zweifel dass jenes Bild der Tyche »ein sehr altes Holzbild« war. Was übrigens auf Heiligkeit deutet.

Bemerkenswerth ist die Verehrung der Tyche in einer besondern Phase als Automatia. Wovon das bekannteste Beispiel sich an keinen geringern Namen knüpft als Timoleon: der den glücklichen Erfolg seiner Thaten bescheiden von sich auf die Götter wies und der Automatia in seinem Hause eine Kapelle errichtete, in der er fleissig Gottesdienst hielt. — Die Automatia ist die Spontaneität des Glücks, das Glück von Seiten seiner Selbstbewegung oder Selbstbestimmung gegenüber der menschlichen Berechnung. Während z. B. andere Phasen wären seine Unsicherheit, seine Unbeständigkeit, der gute Erfolg, bei den Römern als bonus Eventus verehrt.

Besonders bemerkenswerth ist es noch, dass statt des blossen Ausdruckes »nach Dämon« d. i. »nach waltender Gottheit« auch gesagt wurde »nach Dämon und Tyche.« »Nach Dämon und Tyche wird alles den Sterblichen vollbracht« (Diagoras). »Du kommst mir nach Dämon und guter Tyche *) als Retter« (Aristophanes). »Seht den Dämon und die Tyche wie sehr sie der gottlosen Absicht der Amphissenser überlegen waren« (Aeschines). In einer Stelle (man meint sie dem Archilochus beilegen zu können) heisst es: »alles giebt Moira und Tyche den Menschen.«

---

5. Demosthenes hatte im Kampfe gegen die schwierigsten Verhältnisse mit Klugheit und Patriotismus endlich noch eine Vereinigung der griechischen Kräfte gegen Philipp zu Stande

*) Hier steht eigentlich »Syntychia.« Eur. El. fin. Neben den übrigen von Tyche hergenommenen Personennamen findet sich auch Syntyche.

gebracht: allein — der Erfolg schlug fehl, die Schlacht von Chäronea lief unglücklich und schmerzlich aus. Als mehrere Jahre darauf in dem Rechtsstreit über Demosthenes Bekränzung sein Gegner Aeschines die Staatsverwaltung des Demosthenes mit Hinweis auf den Erfolg als verkehrt angriff, da weist Demosthenes mit schönster Indignation, wie sie ihm seine Religiosität und der Schmerz über den Fall seines Vaterlandes eingab, diese Anschuldigungen, die auf den Erfolg hinwiesen, zurück und rechtfertigt seine Pläne für Griechenlands Freiheit. »Wenn aber, sagt er, der eintretende Orkan nicht nur uns, sondern alle Hellenen überwuchs, was ist zu thun? Wie wenn jemand einem Schiffskapitän, der alles zur Erhaltung gethan, der sein Schiff mit allem versorgt, wodurch er glauben konnte es erhalten zu sehn, dann aber in einen Sturm gerieth, in dem sein Geräth ihm beschädigt und gänzlich zertrümmert ward, wenn ihm jemand den Schiffbruch Schuld geben wollte. Ich, würde er sagen, habe weder am Steuerruder gesessen — so wie ich nicht die Truppen geführt — noch war ich Herr über die Tyche, sondern sie über alles!«

So drängt sich dem Demosthenes der Tyche Gewalt im eindringlichen Augenblick noch eben so stark, so erschütternd auf als dem Pindar, zwischen welchen uns Timoleon erschien: und welche Stelle sie auch ihm innerhalb der Gottheit einnahm, dazu verbinde man die unmittelbar den angeführten vorangehenden Worte, in denen er seinem Gegner zurief: »Betrachte die Absicht meiner Staatsverwaltung, nicht aber verläumde den Ausgang. Denn das Ende aller Dinge geschieht wie der Dämon (d. h. die waltende Gottheit) will: nur die Absicht legt die Gesinnung des Rathgebers an den Tag. Nicht also stelle als mein Vergehen auf wenn es Philipp zu Theil ward in der Schlacht die Oberhand zu behalten; denn der Ausgang stand bei dem Gott und nicht bei mir.«

Eine gewisse Sphäre selbstfreier, eigenpersönlicher Wirksamkeit, welche ja jeder griechische Gott hatte, musste der Tyche, deren Begriff ja dazu selbst einlud, immer überlassen gedacht werden. Daher selbst Demosthenes auch einmal in folgender Art sich ausdrücken darf (cor. 303): »Wer was ich rieth und that ohne Neid betrachten will, wird zugeben, dass ich nichts unterliess was in irgend eines Menschen Vermögen oder Berech-

nung lag. Wenn aber entweder eines Dämons oder der Tyche Gewalt oder die Untauglichkeit der Feldherren oder die Nichtswürdigkeit derer, welche die Städte verriethen, oder alles das zusammen den Angelegenheiten Schaden that, bis es sie umstürzte, was hat Demosthenes unrechtes gethan?«

Wie gross man sich diese Selbstfreiheit der Tyche dachte, dass dieses nach Zeiten, nach individueller Bildung, ganz besonders auch nach Stimmungen nicht ohne Unterschiede sich gestaltete, dass in einer Litteratur von Jahrhunderten, welche die mannigfaltigsten Stimmungen vertritt, die entgegenstehenden Aeusserungen anzutreffen sein werden, würde man von selbst vermuthen dürfen. Wenn nach der einen Seite hin Alkman die Tyche der Wohlgesetzlichkeit und Ueberredung Schwester und der Vorsicht Tochter genannt, so steht er damit wol ziemlich allein. Aber auch die häufigeren Ausbrüche nach der entgegengesetzten Richtung, wenn sie schroffe Form annehmen, wie einmal bei dem missgestimmtesten aller griechischen Autoren, Theognis »Weder an Tugend flehe, Polypaïdes, ausgezeichnet zu sein noch an Reichthum, nur Tyche werde dem Menschen zu Theil,« werden wir uns sehr hüten müssen sogleich als die allgemeine Stimmung aufzunehmen. Denn so lange das Volk thätig und gesund und seiner Götter sicher und froh war, war das Alles nicht gefährlich, war die Allgemeinstimmung einfach. In Scheu vor der Unsicherheit des Menschlichen unterwarfen sie sich mit Ehrfurcht auch dieser göttlichen Gewalt, wussten den Erfolg in Tyche's und der Götter Macht, ohne deshalb zu unterlassen, was ihnen gegeben war, sich wohl zu berathen, ja mit der — vielleicht lange und oft nur dunkel gefühlten Beruhigung, dass auch das Gelingen ja am Ende wol von den Göttern denen zufallen werde, welche sie sonst Ursache haben zu lieben. Gewiss kann man für jene gesunde Zeit als Norm einen schönen Ausspruch festhalten, der einmal bei Herodot steht: »Sich wohl berathen ist der grösste Gewinn. Denn tritt auch etwas in den Weg, so hat man um nichts weniger sich wohl berathen, der Rath aber hat der Tyche unterliegen müssen.«

»Glück ist gemein, Einsicht gehört dem Besitzenden« (*κοινὸν τύχη, γνώμη δὲ τῶν κεκτημένων*) lautete ein Spruch aus Aeschylus.

Das sind die Stimmungen, wo die Energie des Lebens das

fortes fortuna nicht fallen lässt; während gerade der ausdrücklichen Mahnung die Menschen am wenigsten bedürfen.

6. Was es heisst, seiner Götter froh und sicher sein, dafür will ich hier ein Beispiel nicht übergehen, das ich jedesmal mit besonderem Vergnügen betrachtete. Die Athenienser hatten bemerkt, dass sie dumme Streiche die Menge machten, dass sie ihnen jedoch immer zum Glück ausschlugen. Hätten sie es vergessen können, so hätten ihre Komiker sie daran erinnert. Aristophanes hält ihnen die Wahl des Kleon zum Strategen vor — mit welcher ungefähr eine Sonnenfinsterniss zusammengetroffen war. »Auch Helios zog sogleich seinen Docht ein und erklärte, er wolle euch nicht leuchten wenn Kleon Feldherr sein soll. Ihr wähltet ihn dennoch. Ist es doch ein gangbares Wort (φασὶ γάρ), dass der schlimme Rath dieser Stadt beigesellt sei, aber alles was ihr verfehlt die Götter zum bessren wenden.« Und Eupolis:

O Stadt, o Stadt,
Um wie viel glücklicher bist du als du verständig bist!

Das liessen sich die Athenienser grade in ihrer besten Zeit sehr wohl gefallen: — dass die Götter sie so über Verdienst lieb hatten. Und hatten sich auch eine Göttergeschichte dazu gemacht. Als, nach der bekannten Landessage, Poseidon und Athene um die Ehre der Schirmherrschaft über Attika wetteiferten und Poseidon den kürzern zog, da hatte ihnen Poseidon den Fluch des bösen Rathes, doch Athene hiegegen abwendend den Segen des Gelingens mitgegeben.

Die oben angeführte Stelle des Aristophanes ist aus den Wolken, aus der frühern Zeit des peloponnesischen Krieges. Dasselbe, fast mit denselben Worten, »was für unverständige oder thörichte Rathschläge wir fassen, sie alle fügen sich uns zum Vortheil« haben wir bei Aristophanes noch in einem andern spätern Stück, den Ekklesiazusen. Wenn dies in den Wolken eingeleitet wurde mit den Worten: »es ist ein gangbares Wort,« so heisst es hier: »es ist ein Wort der Bejahrteren« (λόγος τίς ἐστι τῶν γεραιτέρων). Dies scheint mir äusserst merkwürdig. Dieses Stück ist ein und dreissig Jahre nach jenem aufgeführt, da Athen schon das Unglück der Besiegung durch die Spartaner erlebt hatte. Also die jetzige Generation war von diesem Spruche nicht mehr erfüllt wie die frühere in der schönen und glücklichen

Zeit aufgewachsene. Solche Furchen zog der Gang der Erlebnisse allmählich in die Gemüther.

Auch unenergischer wurde das Volk. Als die drohenden Schritte Philipps kamen, fand man eine schwer anzuspannende Generation, jene Schlaffheit, gegen welche Demosthenes so unermüdlich in Vorhaltungen und Ermahnungen ankämpft. Und in dieser Zeit ging unter den Vorstellungen, mit welchen die Athener ihre Abgeneigtheit vor sich selbst rechtfertigten, auch diese, das Glück begleite den Philipp. In einer Rede, wo er ihre falschen Vorstellungen, mit denen sie Philipps Kräfte überschätzen, zu widerlegen sucht, kommt er auch auf diesen Punkt und spricht darüber vor seinen, wie man durchfühlt, darauf haltenden Zuhörern mit vorsichtig kluger Wendung. Er geht zuerst mit ihnen vollkommen darauf ein, sucht dann aber den Uebergang ihnen das fortes fortuna oder Dei facientes zu Gemüth zu führen. Er würde sich das Glück Athens viel lieber wählen als das Glück Philipps, »wenn ihr selbst nur was sich gebührt einigermaassen thun wolltet.« Bei ihrer trägen Unthätigkeit gegenüber der unerhörten Thätigkeit des Philipp wäre fürwahr nichts zu verwundern und unmöglich zu erwarten dass die Götter sich für sie in Bewegung setzen sollten. Doch, hatte er ihnen schon früher vorgestellt, wenn man trotz dem sehe in welche grosse und unerwartete Schwierigkeiten sich Philipp augenblicklich verwickelt finde, so gleiche das, entsprechend dem oft bewährten Wohlwollen der Götter, völlig einer dämonischen und göttlichen Wohlthat (Ol. II, 22. 1).

---

7. Es wird zunächst nöthig von den Meinungen und Stimmungen des griechischen Volkes einen Blick in die Schulen der Philosophen zu thun. Wenn das Volk seiner Götter sicher zu sein die Aufgabe hatte, so mussten sich die Philosophen, namentlich in der ethischen Richtung seit Sokrates, eine andre Aufgabe stellen, nämlich dem Wechsel gegenüber der vom Menschen nicht abhängigen Gaben des Glücks ihrer selbst gewiss zu sein. Und rufen wir uns nun kurz ins Gedächtniss, um von den hedonistischen Schulen zu beginnen, wie Aristipp in alles was Tyche in der Gestalt des Vortheils oder Vergnügens lockend anbieten mochte sich einliess, zugleich aber lehrte und ausführte sich

mit humoristischer Freiheit ihr überlegen zu erhalten, um sobald sie unbequem ward ihrer frei zu werden: was er durchzusetzen verstand gegenüber den Launen der Tyrannengunst, gegenüber den Launen der Elemente, als er in der afrikanischen Hitze die erschmeichelten Goldsäcke fortwerfen hiess, gegenüber sogar den Launen der schönen und verführerischen Frauen. In alles sich hingebend »hielt er ohne gehalten zu werden.« Allein das vermochte nur er und vermögen nur Menschen wie er, die zu den seltensten Erscheinungen gehören.

Die Epikureische Hedonistik, minder geistreich und vorsichtiger, war deshalb allerdings für einen grössern Kreis der Menschen anwendbar. Zukunft und Vergangenheit erwägend und der Fortuna von vorn herein die Zugänge abzuschneiden bedacht und ruhiger Lebensweisheit und Zurückgezogenheit ergeben durfte Epikur sagen, sein Weiser sei gegen die Glücksgaben und Glücksereignisse furchtlos; übrigens aber konnte er nur so weit gehen zu behaupten: Tyche komme dem Weisen nur wenig in den Weg und das ganze Leben hindurch walte er über die hauptsächlichsten und wichtigsten Dinge durch seine Berechnung.

In der entgegengesetzten Richtung gedenken wir, wie die Cyniker durch Enthaltung und Askese sich ihr unnahbar zu machen suchten. »Wie viele Pfeile hast du gegen mich geschleudert, Tyche, wie auf ein Ziel und hast mich nicht treffen können« durfte man dem Diogenes in den Mund legen.

Bis — schwankendern Philosophen gegenüber — die Stoiker die grandiose Ansicht in folgenstrenger Ableitung entwickelten, — für des Menschen Glück sei nichts gleichgültiger als das Glück.

Und wie erschien diese Lehre im rechten Augenblick. Denn es kamen die Zeiten wo die Missstimmung über das Verhältniss zwischen Verdienst und Glück der griechischen Gemüther stark sich bemächtigte. Das Verlangen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade ein Gleichgewicht zwischen Glück und Verdienst, zwischen Glück und Tugend in der Welt zu sehen, ist dem Menschen zu natürlich. Das Christenthum, auch eben in Zeiten wo der Weltgang die Menschen in dieser Beziehung irre machte, löste dies Problem dadurch dass es für die Ausgleichung auf eine künftige Welt hinwies. Der Stoicismus löste es durch die genannte Lehre, alles was man äussere Güter nenne habe mit

dem Glücke nichts zu thun, des Menschen Glück liege allein in dem Besitz der Tugend, in der Harmonie des Lebens.

Wie für Griechenland die Zeiten kamen, in welchen vielfach der einzelne und die Nation, im Gefühl von Elend und Erniedrigung aus hoher und schöner Stellung, an der Sorge der Götter verzweifelten, dafür sei hier kurz an ein Paar überlieferte Thatsachen erinnert. Es waren die Zeiten der Nachfolger Alexanders, als die Athenienser dem Demetrius Poliorcetes einen Päan entgegensangen in Worten recht bezeichnend, wie mich dünkt, für das Gefühl von welchem ich spreche: dass Demetrius allein ein wahrhafter Gott sei; die andern Götter sie seien weit in der Ferne oder hätten keine Ohren oder existirten nicht oder »kümmern um uns sich ganz und gar nicht« (Athen. VI, 63).

Und als die gebildete Nation, die Lehrerin und Bildnerin, sich unter dem Uebergewicht der Römer fand, da wurde vielfach die bittere Stimme gegen die göttliche Gerechtigkeit laut, nicht durch Tugend und Verdienst sei das Uebergewicht der Römer über sie erklärlich: Zufall und Glück (*αὐτοματισμὸν καὶ τύχην*) hätten jenen die Herrschaft gegeben, und den schlimmsten Barbaren habe Tyche die Güter der Hellenen verliehen (Dion. Hal.).

So laut waren diese Stimmen, dass einzelne Griechen, die in sympathetischere Berührung mit den Römern gekommen waren, sich veranlasst fanden diesen Irrthum ihrer Landsleute zu widerlegen: welche römische Geschichte schrieben mit der ausgesprochenen Tendenz den Griechen zu beweisen, dass die Römer nicht Barbaren seien, und über die Trefflichkeit römischer Staats- und Kriegseinrichtungen, über die römische Frömmigkeit sie zu belehren, und in diesen Ursachen die römische Grösse aufzuweisen, nicht nur in der Tyche. Wie eigenthümlich es sich ausnimmt: »Ich will die römische Schlachtordnung beschreiben, damit die thörichten Menschen, die immer blos von der Tyche sprechen, die wahren Ursachen sehen, durch welche die Römer herrschen.« Polybius, dem diese Worte gehören, schrieb in jener Richtung, Dionysius von Halikarnass sehr ausgesprochen, später Plutarch.

Hienach wolle man die Wichtigkeit, die jene sicher und entschieden ausgesprochene Lehre der Stoiker haben konnte, ermessen. Dass sie auch an die Römer kam und in den schlimmsten Zeiten viele gehoben, ist bekannt. Aber freilich für wie

viele war diese Hoheit auch nicht erreichbar. Und es geschah was in solchen Zeiten natürlich ist: aliis nullus deorum respectus, aliis pudendus, wie Plinius treffend sagt. Es entsteht einerseits Ueber- und Aberglaube, weil man meint, die Gottheit, oder bei Polytheismus wenigstens eine Gottheit, doch noch versöhnen, ersühnen, erzwingen zu können: es entsteht andrerseits (und in solchen Zeiten oft bei den besseren für Menschenschicksal empfindlichsten) Indifferentismus — der in diesen späteren Zeiten des Alterthums alles vorbereitet fand, um, wie er auch that, in die beiden Seiten eines übertriebenen Fatalismus oder des Fortunismus aus einander zu gehn. Das sind nun die Umstände, unter denen jene ernste Tyche in weitern Kreisen bis in jene launische, eigensinnige übergehen konnte, die, wie Plinius sich ausdrückt, unter Vorwürfen verehrt wird, und welcher jedenfalls schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert von Laien und Philosophen nachgesagt war dass sie wahnsinnig und dass sie blind und verstockt sei*).

Bei den griechischen Geschichtschreibern seit Polybius, dann Diodor, hat Tyche eine immerhin ernstere, auch nicht geradezu unfromme, aber doch auch eigenthümlich sich ausnehmende Rolle als gleichsam die menschliche Moira, die eben zumeist in plötzlichem Umschwung, in Peripetien aufgeht. Diese Tyche mit den moralischen Nutzanwendungen — jene menschlichen Peripetien immer wieder vorzuführen und dadurch vor Uebermuth zu warnen ist z. B. nach Diodor ausdrücklich der Hauptnutzen der Geschichte — ist doch gegen die alte Frömmigkeit und Tiefe eben so seicht als Geist und Gemüth eines Polybius und Diodor gegen Herodot und Thucydides.

*) Verbindung mit Blindheit, dünkt mich, für uns zuerst bei Menander in dem Verse, in dem das Glück ein blindes und unsel'ges Ding genannt wird (*τυφλόν γε καὶ δύστηνόν ἐστιν ἡ τύχη*). Und zunächst wol die Stelle des Pacuvius: Fortunam insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi . . . (vgl. Apul. Met. VII. gegen Anf.). — Auch »taub« (Cebestafel).

Dämon.

1. Bildete sich, wie wir gesehn, zur Bezeichnung der Unsicherheit, des Wandelbaren und Unberechenbaren im Menschenloose Begriff und Wort Tyche, so machte damit und dagegen auch der Begriff der Abhängigkeit des Menschen, seines Gebannt- und seines Gebundenseins an ein festes Schicksal, das ihn beherrscht, nachdrucksvoller sich geltend. Dies ward der Dämon des Menschen. Auch treten neben sonstigen Wörtern für glücklich und unglücklich (. . . *εὐτυχής*, *δυστυχής* . . .) die entsprechenden wohldämonisch (eudämonisch, Eudämonie), missdämonisch, unter einem bösen Dämon stehend (*εὐδαίμων*, *δυσδαίμων*, *κ α κ ο δ α ί μ ω ν*, *βαρυδαίμων*) in die Sprache *). —

Als des Oedipus Schicksal sich enthüllt, ruft der Chor: O Geschlechter der Sterblichen, Wie acht' ich euer Leben dem Nichts gleich. Welcher Mensch doch nimmt des Glückes mehr dahin Als so viel für den Wahn genügt und nach dem Wahn er es ablegt! Hab' ich dein Bespiel doch, deinen Dämon, deinen, duldender Oedipus, und so preis' ich der Sterblichen keinen (*ἰὼ γενεαὶ βροτῶν, ὡς ὑμᾶς ἴσα καὶ τὸ μηδὲν ζώσας ἐναριθμῶ. τίς γάρ, τίς ἀνὴρ πλέον τᾶς εὐδαιμονίας φέρει ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν καὶ δόξαντ' ἀποκλῖναι. τὸ σόν τοι παράδειγμ' ἔχων, τὸν σὸν δαίμονα, τὸν σόν, ὦ τλᾶμον Οἰδιπόδα, βροτῶν οὐδένα μακαρίζω*).

Nicht als ob Homer nicht wüsste, dass »kein Mensch der Moira entflohen sei, nicht ein böser, nicht ein guter, nachdem er einmal geboren.« Allein das ist bei Homer ein Trost: man ruhte in der Moira und ihrer sichern Gesetzmässigkeit. Wenig wird

---

*) Vorausgehend diesen Wörtern ist bekanntlich im Homer ein einmaliges formgleiches (Il. Γ, 181) *ὦ μάκαρ Ἀτρείδη, μοιρηγενές, ὀλβιόδαιμον*. Hier sind beide Adjective ausdrucksvoll für den Augenblick gebildet: »Glücklicher Atride, unter der Moira geborener götterbeseligter:« d. h. dessen Glück von Göttern gepflegt wird, indem es ihm offenbar schon bei der Geburt von der Moira bestimmt gewesen. Wir haben vielleicht kein Recht es von Homer anders gemeint anzunehmen. Auch ist es schön und ausdrucksvoll. Später lag es nahe auch zu verstehen: »der seines Dämons ein seliger ist.«

scharf hervorgekehrt die Seite der Nothwendigkeit und des Zwanges. So fehlt bei Homer eine gewisse Schärfe, eine Herbigkeit in der Auffassung auch des Einzelschicksals, die sich später geltend machte unter den oben bei Tyche angegebenen Verhältnissen, und als die Beobachtung gereift war für den Schicksalscharakter, für das auffallende und dauernde gute oder im Gegentheil böse Geschick, von dem grosse Epochen des Lebens oder das ganze Leben einzelner Menschen, ja Familien beherrscht erschienen. Dennoch ersteht ein Paarmal (ε, 396, κ, 64) auch schon dem Dichter der Odyssee bei einem schlagenden, einem unsäglich schmerzvoll erfassenden Unglück vor seiner Phantasie die Persönlichkeit eines »furchtbaren,« eines »bösen Dämon,« welcher den Menschen angefallen. — Der Ausdruck »der Dämon eines Menschen« ist der stärkste Ausdruck, mit dem der Grieche des Menschen Schicksal als unentgehbar, als bannend bezeichnet. Wird durch Moira das Schicksal als gebunden in eine Ordnung gedacht, so ist Tyche des Menschen Schicksal von Seiten seiner Wandelbarkeit und den menschlichen Vorsätzen gegenüber Unberechenbarkeit, der Dämon von Seiten seiner bannenden, beherrschenden, daher auch leicht seiner andringenden, ja schreckenden Gewalt. Die Moira — dies auch würde man sagen dürfen — hat Bestimmtheit und Gesetz, die Tyche Wandelbarkeit und Freiheit, der Dämon hat Entschiedenheit und Charakter. Wie er sich demgemäss auch entschiedener in den guten und bösen trennt.

Agamemnon im Gespräch mit Klytämnestra über die Nöthigung, seine Tochter zu tödten, ruft bei Euripides:

»O hehre Moira und Tyche und mein Dämon!«

Die Moira hat es so gefügt und bestimmt, die Tyche hat es so gewandt und so unerwartet aus dem frühern Glück gewandelt, den Dämon empfindet er als die Individualität seines bösen Schicksals, die ihn in böses Schicksal bannende Gewalt.

Ihm fällt Klytämnestra in die Rede mit den Worten: »und der meine ja auch und dieser Tochter hier, ein Dämon dreier Missdämonischen.« Sie also sagt: derselbe Dämon sei es, der sie alle drei in ein gemeinsames Unglückschicksal gebannt halte. Dieses dass der Dämon, ein Dämon, das verflochtene Geschick mehrerer beherrschend gedacht wird, kommt mehrmals vor und

ist der Vorstellung der Unentgehbarkeit durch die Verflechtung ganz angemessen: eben so wahr als ernst und tragisch. Als der Bote in den Sieben bei Aeschylus den Bericht bringt, wie Eteokles und Polyneikes kämpfend sich gegenseitig getödtet, sagt der Chor:

»So war der Dämon ein gemeinsamer beider zugleich.«

Und der Bote entgegnet noch: »er ist's (derselbe ist's) der siehe! dies ganze unselige Geschlecht vertilgt!« — Elektra bei Sophokles über der vermeintlichen Asche ihres Bruders wehklagend und die Hoffnungen, die sie von seiner Heimkehr hegte, aufzählend: »doch alles dies — der unglückliche Dämon, der dein' und meine, nahm von hinnen es, der so dich mir gesendet, statt der theuersten Gestalt den Staub und Schatten ohne Nutz und Kraft« (*ἀλλὰ ταῦϑ' ὁ δυστυχὴς δαίμων ὁ σός τε κἀμὸς ἐξαφείλετο* — vgl. *μὰ τὸν φίλιον τὸν ἐμόν τε καὶ σόν, ὃν ἐγὼ ἥκιστ' ἂν ἐπιορκήσαιμι* Plato Alcib. I. 109. d).

Immer hat der Dämon zur Bezeichnung des individuellen Schicksals eine besondre Kraft, in welchem Styl er auch erscheinen möge. Ein Sklave sagt bei Aristophanes: »Wie schlimm ist's der Sklave eines verrückten Herrn zu sein. Da kann der Diener noch so guten Rath geben und dem Herrn beliebt's nicht, so muss er die schlimmen Folgen mit tragen. Denn über den Leib lässt der Dämon nicht den Eigner verfügen, sondern den, welcher ihn gekauft hat.« Selbst hier würde durch die blosse Uebersetzung »sein Schicksal« der Begriff abgeschwächt. Der Begriff ist, abgesehen noch von der Belebung durch die Personification, die Gewalt des Schicksals, dem er anheimgefallen, in das er gebannt ist. Denn »Schicksal« heisse Dämon ist es womit man sich häufig genügen lässt, womit aber selbst Philologen in grosse Irrthümer gerathen sind. Niemals darf man vergessen dass es Schicksal immer nur als eine thätige oder wirkende Macht bedeuten könne. Z. B. wohin reisst mich mein Schicksal? nicht aber etwa: sein Uebermuth hat ihm ein trauriges Schicksal bereitet.

Wenn die Philologen den Theseus im Hippolytus des Euripides, als er erfährt dass Phädra sich erhängt, ausrufen liessen »öffnet die Thüre, damit ich den Dämon des Weibes sehe, welches mich sterbend zu Grunde richtet,« so war das einigermaas-

sen lächerlich *). Man lasse sich durch kühne Bilder nicht irre führen: wenn gesagt wird der Dämon strömt wohl, treibt günstig, so ist er mit einer Strömung, mit einem Fahrwind verglichen, der das Schiff des Lebens treibt. Tritt auch sonst hin und wieder die Persönlichkeit in den Hintergrund, es hält sich dies immer in mässigen Grenzen und man darf von dem Worte sagen, dass es in der Sprache nie abgebraucht ward.

2. Zur Sache zurückkehren wollen wir mit jenem eindringlichen Wort des Theognis:

Vielen ward nichtsnutziger Geist, doch ein trefflicher Dämon,
Welchen was böse erschien immer zum Guten geräth:
Andre mit gutem Rathe und mit nichtsnutzigem Dämon
Mühn sich schwer, und es folgt nie das Gelingen dem Thun.

— An die Stelle im Herodot (I, 87), wo Krösus den Cyrus, der ihn über die Thorheit seines Angriffes befragt, antwortet: »das that ich durch deine Eudämonie und meine Kakodämonie,« und weiteres merkwürdige, mag doch auch erinnert sein. —

Wir werden später diese Vorstellung vom Menschenschicksal zu einer Stufe sich entwickeln sehn, dass man jedem Menschen seinen Schicksalsdämon von Geburt mitgegeben dachte. Dass man aber anfangs und lange, und so zur Zeit der Tragiker, den Dämon nur bei sehr charakteristischem Schicksal schaute ist natürlich, und allerdings gar sehr bei charakteristischem Unglück, das uns Menschen doch immer empfindlicher trifft.

Von unerhörten, namentlich dieselbe Stelle wiederholt treffenden Unglücksfällen sagte der Grieche sprichwörtlich: »der Kilikische Dämon« oder »der Aeneische Dämon« oder »der Anagyrasische Dämon,« hergenommen eben von dergleichen Unglücksschlägen, welche gewisse Orte und Bevölkerungen befallen und sich besonders stark der Phantasie der Griechen eingeprägt hatten. Dieses zur Person geschaute, dem Menschen sich anhef-

---

*) Es stehen noch in den Tragikern einige unmögliche Stellen mit *δαίμων*. Der *δαίμων* kann *τύχην* bringen, nie umgekehrt. — Hermann hat sich Aesch. Ag. 1300 nicht irre machen lassen *ἀσινὴς δαίμων* durch innoxius genius zu übersetzen. Aber die Syntax des blossen Dativs (statt Präposition, wie *σύν*, *ἐπί*) ist im Griechischen, wenn Hermanns Herstellung der Stelle die richtige ist, doch eine Seltenheit. Vgl. Theognis 182. — Steph. Byz. unter *Λακεδαίμων*.

tende sein Unglück als böser Dämon gehörte leichtbegreiflich zu den unheimlichsten Figuren aus der Welt göttlicher Mächte.

Von allem was dem Odysseus begegnet ist es vielleicht die plötzlichste, die unerwartetste, richtig gesprochen — die niederträchtigste Schicksalswendung, als er durch die Wohlthat des freundlichen Aeolus mit dem günstigen Zephyros der Heimath zufährt und in einem Augenblick des Schlafs von den Freunden, welche Schätze vermuthen, die festgebundenen Winde gelöst werden. Als er nun wieder zum Aeolus eintritt, wie empfängt ihn dieser? »Wie kamst du Odysseus? Welcher böse Dämon hat dich angefallen? . . Schnell mache dich fort aus der Insel, es ist mir nicht erlaubt, einen Menschen zu hegen, der den unsterblichen Göttern verfeindet ist.« —

Mit dem schreckensvollen Alastor, dem Bluträcher, wird der böse Dämon zusammengestellt.

Der Perserbote, welcher bei Aeschylus der Königin die Schlacht bei Salamis berichtet, will den bekannten durch die List des Themistokles herbeigeführten Beginn des Unheils nicht auf menschlichen Anlass zurückführen. Er sieht dabei einen »unversehens erschienenen Alastor oder bösen Dämon.«

Dieser Widerdämon ward bisweilen euphemistisch genannt »der andere Dämon.«

3. Je schreckender und unheimlicher der böse Dämon war, desto heimlicher bildete sich ihm entgegen die Gestalt des guten Dämon (ἀγαθὸς δαίμων, Agathodämon), der ein noch zuverlässigeres und freundlicheres Gesicht zu machen schien als die gute Tyche.

Wir gedachten oben dass Timoleon der Automatia eine Kapelle errichtete. Derselbe, wird uns zugleich erzählt, widmete sein Haus dem guten Dämon. Ins Haus natürlich wünschte sich jeder einen guten Dämon. Die Verse eines griechischen Dichters besagen folgendes: »Wenn der Gemahl die Gattin ins Haus führt, so nimmt er nicht allein, wie es den Anschein hat, eine Frau, sondern zugleich mit ihr empfängt er und führt hinein auch einen Dämon, entweder einen guten oder im Gegentheil.« — Der korinthische Herr, der den Diogenes von Sinope gekauft und ihm die Erziehung seiner Kinder übergeben hatte, sagte: »es ist ein guter Dämon in mein Haus gekommen.« Es möchte mit den Hauslehrern auch nicht zu sicher sein. Der Wunsch aber, den guten Dämon in seinem Hause zu haben, bleibt immer

zu natürlich. Kamen andere Aufschriften über dem Hauseingange vor, womit man den Eintritt alles Bösen abwies, so hatte man auch die ausdrückliche: dem guten Dämon. Womit man die Wohnung ihm eignete und ihn gleichsam einlud. Timoleon, bemerkten wir schon, widmete sein Haus, ein Geschenk der Syrakusaner, dem guten Dämon. Der Cyniker Krates hatte wie andere Cyniker die Gewohnheit in fremde Häuser zu Gast zu gehn. Man wollte bemerkt haben, dass sein Eintritt Glück bringe, und nun fand man damals in Griechenland über Thüren geschrieben: »Eingang für Krates den guten Dämon.«

Bei der Gemüthlichkeit des Weines und des Symposions gedachte man des guten Dämon. In Böotien sei es Sitte, berichtet uns Plutarch, an einem gewissen genannten Tage den neuen Wein anzukosten, nachdem man dem guten Dämon geopfert. Sehr allgemein war die Sitte, den Uebergang vom Essen zum Trinkgelag, den Abschluss der Mahlzeit — unmittelbar bevor für das Symposion die Tische fortgehoben wurden, mit einem Becher und Spende daraus, und zwar ungemischten Weines zu machen, und dieser Trunk hiess und man sprach dabei: des guten Dämon. Davon bildete sich, überhaupt einen Trunk ungemischten Weines des guten Dämon zu nennen. Man schlürfte oder liess sich einschenken einen Trunk des guten Dämon. Oder: schenk' ein einen ungemischten des guten Dämon. Hiebei geschah es, dass sich manchem in der Vorstellung der gute Dämon in einen bestimmten wohlthätigen Gott, zumal den Wein- und Freudenspender Dionysos, umgestaltete, nicht nur bei den Zechern, die damit vollkommen in ihrem Rechte waren, sondern auch bei den über die Bedeutung dieses guten Dämon räsonnirenden Gelehrten, die damit ohne Zweifel sehr im Unrecht waren.

Wenn irgendwo in Griechenland der zweite Tag des Monats, also ein Anfangstag, der Tag des guten Dämon hiess, so verstehen wir dies auch ohne sonstige Veranlassung. —

Vereine zur Festfeier des guten Dämon unter dem Namen Agathodämonisten oder Agathodämoniasten kennen wir aus Inschriften und Schriftstellern *).

---

*) Ueber *ἀγαθοδαιμονισταὶ ὀλιγοποτοῦντες* Hes., zusammengehalten mit Eth. Eud. 3, 6 und Plut. qu. Sympos. III, 7, weiss ich etwas befriedigendes nicht zu sagen.

Inschriften haben gleichfalls Widmungen zusammen an die gute Tyche und den guten Dämon gebracht. Vielleicht hatte Praxiteles ihre zusammengehörigen Bildsäulen verfertigt (Plin. 36, 5, 23). Gewiss kannten wir diese Verbindung aus des Pausanias Erzählung, wer in die Höhle des Trophonius hinab wollte habe zuvor mehrere Tage Diät und Vorbereitung gehalten in einer Kapelle, welche dem guten Dämon und der guten Tyche geweiht war.

Mit Recht mag man hiebei des Wortes gedenken, der Nothhelfer und Glückbringer könne der Mensch niemals zu viele haben.

4. Die Vorstellung — obgleich eigentlich die Volksreligion nicht durchdringend — dass jedem Menschen mit der Geburt sein Dämon mitgegeben sei, machte sich doch seit Plato in allgemeinerer Verbreitung geltend nach einigen Platonischen Stellen, welche eben so ergreifend als undeutlich sind. Aus ihm stammte auch wenigstens die weitere Verbreitung dieser Vorstellung in der härtern Form, dass den einzelnen Menschen ihre Dämonen durch das Loos zufallen. Eine Vorstellung und Redeweise, die sich gleichfalls, wiewohl philosophischen Ursprungs, weit genug verbreitete, um im Unmuth selbst in Kreisen untergeordneter Bildung ihrer gewärtig zu sein. Denn von seinen Hirten darf Theokrit einem in den Mund legen: o des überharten Dämons, der mich erloost hat!

Der wechselvolle Umschwung des Glücks, der allerdings in den letzten Jahrhunderten vor Christus wieder an sehr hervorragenden Personen in sehr auffälligen Beispielen sich zeigte, gab sich dadurch einen Ausdruck, dass auch jene Vorstellung noch hervortrat, dem Menschen seien von der Geburt an sogleich zwei Dämonen mitgegeben, ein guter und ein böser. Nach Plutarch an einer Stelle, wo er dem beistimmt, hatte Empedokles einmal gesagt, dass jeden von uns bei der Geburt zwei Moiren und Dämonen empfangen und einweihen. Dann wird uns von Euklides, dem Schüler des Sokrates, angeführt, jedem von uns seien zwei Dämonen beigegeben (duplicem omnibus omnino nobis genium adpositum, Censor. 3). —

»Brutus pflegte während des Feldzuges, nachdem er nur bei der Abendmahlzeit ein wenig und leicht geschlummert, noch dringende Geschäfte abzumachen. So einmal zur Zeit als er das Heer aus Asien nach Griechenland übersetzen wollte; — es

war tiefe Nacht, sein Zelt von einem schwachen Lichte erleuchtet und Stille im ganzen Lager. Während er so in Nachsinnen versunken war, glaubt er jemand eintretend zu bemerken. Als er nach dem Eingang blickt, sieht er eine schreckliche und auffallende Gestalt schweigend neben sich stehen. Und als er es wagt sie zu fragen: wer bist du der Menschen oder Götter? in welcher Absicht kommst du zu mir? erwiedert ihm die Erscheinung: dein böser Dämon, Brutus. Du wirst mich bei Philippi sehen. Und Brutus, ohne aus der Fassung zu kommen, sagte: ich werde dich sehen.« Diese Erzählung Plutarchs ist uns allen aus Shakspear gar wohl bekannt. Doch hat Shakspear der Sache sein eigenes Verständniss untergelegt. Denn bei ihm ist des Brutus böser Dämon — der Geist Cäsars. Der Geist eines Getödteten, namentlich eines solchen, bei dessen Ermordung ein Pietätsverhältniss verletzt ist, verfolgend den Mörder, ist von ebenso ergreifendem ethischen wie poetischen Gehalt und ist gleichfalls den Griechen wohlbekannt: der eigentliche Ausdruck dafür wäre »Cäsars Alastor.« Diesmal aber hat Plutarch etwas anderes gedacht.

Mir liegt ob noch eine Geschichte gleichfalls aus der Zeit dieser letzten vielbewegten und verhängnissvollen römischen Bürgerkriege beizufügen, welche uns in einem lateinischen Schriftsteller (Valerius Maximus) überliefert ist, in folgender Art.

»Nachdem die Macht des Marcus Antonius bei Actium gebrochen war, floh Cassius Parmensis, welcher sich zu seiner Partei gehalten, nach Athen. Als er hier einmal in tiefer Nacht von Kummer und Sorgen eingeschläfert auf seinem Studiensopha lag, da dünkte ihn es käme ein Mensch zu ihm von ausserordentlicher Grösse, schwarzer Farbe, mit struppigem Bart und herabhängendem Haar: und auf die Frage, wer er sei, antwortete er: der böse Dämon. Erschreckt durch den entsetzlichen Anblick und den Schauder erregenden Namen, rief er seine Diener und forschte ob sie jemand in solchem Aufzuge ins Zimmer eintreten oder hinaustreten gesehn. Auf ihre Versicherung, es sei niemand gekommen, überliess er sich wieder der Ruhe und dem Schlaf: und dieselbe Erscheinung stand vor seinem Geist. So verscheuchte er den Schlaf, liess Licht bringen und befahl den Dienern bei ihm zu bleiben. Zwischen dieser Nacht und der Todesstrafe, die Cäsar an ihm vollziehen liess, verging eine kurze Zeit.«

Gewiss wol ist diese Geschichte ganz in demselben Sinne erdacht wie jene. Man sieht die ausserordentliche Aehnlichkeit. Man bemerke auch, wie in beiden Fällen der Dämon gleichsam sich ansagt. Auch sind sie ohne Zweifel auf griechischem Boden entstanden. Valerius hat in seiner lateinischen Erzählung den eigentlichen griechischen Namen für den bösen Genius (*κακὸς δαίμων*) beibehalten, und Athen ist es wo dem Cassius die Erscheinung kommt. Geformt sind sie nach dem Glauben an den doppelten Schicksalsdämon: der böse erhält hier zuletzt die Oberhand, das gute Schicksal muss vor ihm zurücktreten. Und merkwürdig sind sie uns ferner als ein Beweis, wie lebendig und eindringlich diese Vorstellung unter Umständen wo die Theilnahme erregt war, diesmal scheint es durch liebenswürdige Persönlichkeiten und die Sache der Freiheit, noch in so späten Zeiten auch der griechischen Phantasie sich bemächtigte, und man darf wol sagen der Phantasie des Volks: denn das Gepräge des Volksmässigen tragen sie gewiss.

Einst freilich schuf der ernst theilnehmende Sinn und der unerschrockne Blick für die Tragödie des Lebens jene ganzen Kunstwerke, die in ihrer erschütternden Wahrheit — für kleine Menschen, welche mitunter Kritiker sind, zu gross geworden: dieselben, welche auch Shakspear missverstehen müssen, um ihn zu kosten. —

Doch wohlan wir dürfen mit der Erinnerung an einen jener eudämonischen schliessen, deren glückliche Natur in ein glückliches und förderndes Element gerieth. Plato — so erzählt uns Plutarch (Mar. 46) — als er dem Ende seines Lebens sich nahete, pries »seinen Dämon und die Tyche« um dreierlei, dass er ein Mensch, dass er ein Grieche, dass er ein Zeitgenoss des Sokrates geboren worden*).

*) Von Heraklits Ausspruch *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*, verflacht in dem Verse eines unbekannten Autors *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός*, von Xenokrates »die Seele sei eines jeden Dämon« (Aristot. top. II, 6. Stob. 104, 24), wäre es interessant zu wissen, welche Tragweite sie bei den Urhebern hatten.

Scenen aus dem gelehrten Leben bei Griechen und Römern.

Eine Zeit, wo alle menschliche Richtungen sich frei und fröhlich entwickeln konnten, wo der Krieger galt wie der Staatsmann, der Staatsmann wie der Philosoph, der Philosoph wie der Dichter, der Dichter wie der Schauspieler und Turner — sie alle, wenn durch Tüchtigkeit und Herrlichkeit ihrer Leistung die allseitige göttliche Begabung des Menschen erschliessend, gleich hoch gehalten; zur Freude und Erbauung der Menschen, zum Wohlgefallen den Göttern — eine solche Zeit hat bisher die Geschichte der Menschheit nur einmal aufzuweisen. Die Kehrseite ist das Mittelalter, das nur in den Eintheilungen der historischen Lehrbücher schon vergangen ist, aus dessen übereinseitiger Kirchlichkeit wir immer noch mühsam und langsam uns herausarbeiten. Ich will heute von einer Periode des Alterthums reden, wo das gelehrte Wesen sich auffallend hervordrängt, die Zeit der römischen Kaiser, und zwar behalte ich die Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine im Auge.

Wenn man den Horaz liest, wird man an mehr als einer Stelle von auffallend modernen Verhältnissen überrascht. Schon in wenigen Jahren hatte die Monarchie ihre Wirkungen geäussert. Es ist schon entstanden eine Höflichkeit, die, wie der Name treffend besagt, nur da entsteht wo ein Hof ist: und ist entstanden eine Nachahmung der Machthaber auch in Künsten und Neigungen, die man am meisten von der Anlage und Natur des Einzelnen sollte abhängig wähnen. Dies letzte zeigt sich nun besonders in der allgemeinen Beschäftigung mit den eleganten oder griechischen Wissenschaften, ganz vorzugsweise aber mit der Poesie. Nicht als wäre die Richtung überhaupt nur eine Laune des Fürsten und seines Mäcenas gewesen. Solche vornehme Launen bringen keinen Virgil, keinen Horaz oder Tibull hervor, und auf andern Gebiete keinen Livius. Vielmehr

---

Erschien 1844.

man braucht nur dieser Namen sich zu erinnern und von dem Geist, der Grazie, der grossartigen Ausdauer in diesen Werken die richtige Vorstellung zu haben, um sich zu überzeugen, dass hier eine tief ergriffene Zeit-Tendenz mit römischem Grosssinn ausgeführt wurde. Man hat durch allerhand Moralitäten verblendet wol auch diese Zeit oft unrichtig gewürdigt. Eine Zeit jedoch, wo neben einem der schwersten aller politischen Aufgaben so gewachsenen Staatsmanne wie Augustus war wissenschaftliche Männer mit solchen Leistungen standen (wie eben vorher Cäsar neben Cicero), war jedenfalls eine grossartige Zeit.

War die römische Litteratür ursprünglich auf das Griechenthum gegründet und hatte bei widerstrebender Sprache des Bedeutenden genug hervorgebracht, so war doch mit den Zeiten die Einsicht in die Fülle und Feinheit des griechischen Inhalts und der griechischen Form unendlich gesteigert, und es war für diese Geister und Ohren die Sprache und der Vers, so weit er überhaupt schon angewendet war, nun rauh und anstössig. Die neue Prosa schuf oder gründete ihnen Cicero und bereicherte Inhalt und Sprache nicht nur innerhalb seiner Reden, sondern ausdrücklich durch die Uebertragung griechischer Philosophie. Die neue Schöpfung der poetischen Sprache und Formen, wie sie der jetzigen Erkenntniss der griechischen Höhe genügen konnte, leisteten die Augusteischen Dichter, besonders Virgil und Horaz, gegen die nun alle ältere Poesie, selbst die wenig ältere, z. B. Lucrez, einer Urzeit anzugehören scheint. Der wahre und ächte römische Patriotismus dieser Dichter, verbunden mit der Anerkenntniss griechischer Ueberlegenheit auf dem Gebiete der Kunst und Litteratur, kann für manche andere Zeiten ein Muster sein.

Es könnte auffallend erscheinen, wie gerade in einer Zeit, wo doch schon durch einen Gebieter die Freiheit beschränkt ward, der Patriotismus so ächt sich zeigt wie in den römischen Dichtern dieser Zeit, und im Livius ebenso. Aber man stand, und man empfand das, mit dem Abschluss der Bürgerkriege und der neu sich bildenden Regierungsform an einem Abschnitt: man übersah was aus diesem kleinen Rom geworden war auf einmal bis hieher im Zusammenhange mit eigenem Erstaunen: die plötzlich erschienene Einheit und der Friede nach Jahrhundert

langen Parteikämpfen und Unruhen erhöhte die Empfindung des einigen, grossen und sichern Ganzen, das nun auch von auswärtigen Feinden nach der Unterjochung Galliens nur noch an fernen Grenzen beunruhigt ward. Aber dies bewunderte Rom — noch eins gab es auf der Oekumene, dem es nicht gewachsen war, dem es in seinem eigenen Bereiche unterlag, die griechische Geistesbildung, wie sie in den Kunstwerken sich ausgeprägt. Auch diesen Ruhm dem grossen Volke und der vaterländischen Sprache noch anzueignen, war der bewusste Zweck und das ernste Streben der Augusteischen Dichter.

Zugleich lud allerdings der Friede nicht nur, sondern freilich auch die gehemmte innere politische Wirksamkeit zu friedlichen Künsten ein. Dass Augustus und Mäcenas und Andere, wenn sie diese Richtung beförderten, auch ihre politische Absicht dabei hatten, würde sich auch ohne einzelne Nachrichten, die darauf hinweisen, nach den Verhältnissen von selbst verstehn: dass sie aber auch wirklich Sinn hatten für diesen Genius, dass sie selbst in der Bildung der Zeit standen, ist eben so gewiss.

Nun aber schoss neben diesen Berufenen die Saat derer empor, die schriftstellerten und besonders Verse machten aus Mode, aus Nachahmung dieser hohen Herrschaften selbst und jenes hoch bei ihnen angesehenen Geistesadels: ja viele auch mit der ausdrücklichen Tendenz, sich dadurch dem oder einem Mäcenas bemerklich zu machen, sich an ihn zu drängen und ein Plätzchen in seinem vornehmen Hause, besser noch an seiner Tafel, am besten wol gar ein Sabinergütchen sich zu erhaschen. Bei den Reichern aber hiess es: Wer ist denn dieser Horaz, des Freigelassenen Kind? der Glückssohn? Bin ich nicht ein Ritter, ein Senator von altem Stammbaum? Ich sollte nicht eher berechtigt sein? Nicht auch ein feines Ingenium? So vergingen denn wenige Jahre, und es hiess wie Horaz es triftig ausdrückt:

Scribimus indocti doctique poemata passim.

Und: »das ganze römische Volk hat seinen Sinn geändert und glüht nur von einem Interesse, der Schriftstellerei.« Die innere Unberufenheit und Gemeinheit schildert Horaz an einem, der sich unverschämt an ihn drängt, um durch ihn dem Mäcenas empfohlen zu werden, der, indem er seine Poesie anzupreisen

nicht vergisst, nicht etwa dass er gute Verse mache zu verstehen giebt, sondern wie viele und wie geschwind!

Wurde nun dieses Gezücht in mehr als einer Weise den wirklich Gebildeten lästig, so war es doch besonders eines, was die grösste Gène herbeiführte, die aufgekommene Sitte, seine Schriften und Gedichte öffentlich vorzulesen und seine Freunde — im weiten Sinne — dazu einzuladen.

Die wirklich bedeutenden Dichter dieser Zeit lebten in naher Freundschaft, wie Horaz mit Virgil und Tibull und andern, vermittelt durch edle und gleichartige Bestrebungen und liebenswürdige und edlere menschliche Eigenschaften. Wissenschaftliche Kreise bildeten sie um Mäcenas, um Messala, und hier in diesen Kreisen vorzulesen war gewöhnlich: und ohne Zweifel war dies anregend und bisweilen sehr erheiternd, wenn etwa Horaz z. B. ein neues Spottgedicht brachte, wol gar mit den wahren Namen der gezeichneten Personen. Wenn August sich vorlesen liess, mochte das weniger ungenirt sein: doch brachte es bisweilen etwas ein.

Allein was thaten nun jene, welche je unberufener desto eitler natürlich waren? »Warum, wohin du kommst, man entflieht und um dich grosse Oede ist, willst du wissen, Ligurinus? Du bist zu sehr ein Dichter. Dem stehenden liesest du vor und dem sitzenden liesest du vor. Den folgenden Vers muss ich lateinisch sagen: currenti legis et legis cacanti. Eil' ich ins Warmbad, du tönst mir in die Ohren: steig' ich ins Bassin, du lässest mich nicht schwimmen: ich eile zur Mahlzeit, du hältst meinen Gang auf: ich komme an den Tisch, du verjagst den essenden: müde leg' ich mich zu Bett, du erweckst den schlafenden.« So schildert es Martial.

Nun aber, wie gesagt, vor einem grossen und grössern Publicum zu lesen war auch schon in Horazens Zeit gewöhnlich. Das thaten sie theils auf öffentlicher Strasse, mitten auf dem Forum: andere lieber in einem öffentlichen Zimmer, in den Badeanstalten: »denn, sagen sie, im geschlossenen Raum tönt das Organ lieblicher.« Andere in einem Privatsaale, vor Zuhörern, welche sie durch Karten und Billetchen eingeladen. »Gelehrte und Ungelehrte verscheucht der bittre Vorleser: wen er aber gefasst, den hält er und macht ihn todt mit Lesen und lässt seine Haut nicht los, bis er sich voll Bluts gesogen, der Igel.« Ho-

raz. Leider aber gab es zum Fassen und Festhalten nur zu viele Mittel. Wenn ein einflussreicher Patron schriftstellerte und las! — um mehrere Kaiser nicht zu gedenken, qui publice recitarunt. Wenn ein Reicher sich's durch gute Mahlzeiten erkaufte! Ja Bedürftigere, um wenigstens sein Auditorium zu füllen, auch durch andere Gaben lockte! Horaz nennt einen gebrauchten Rock. Wenn einer die Gelegenheit wahrnahm, den rückständigen Schuldner als sichere Beute zu erangeln! Aber selbst die dem widerstanden — wer nun selbst ein Dichter ist! Man muss sich verhalten mit dem reizbaren Geschlecht der Dichter; wie werden sie sich rächen, was für Kritiken werden sie ergehen lassen, wenn man ihnen nicht die rechte Ehre erweist. Dazu kam denn die allgemeine Höflichkeit, und so vergisst Horaz nicht unter den Höflichkeitsbeschwerden der Hauptstadt, den Aufforderungen als Bürge vor Gericht zu erscheinen, den Krankenbesuchen in der weitläufigen Stadt, die Einladungen zu Recitationen, die besonders dringend sind. Und armer Horaz, du konntest dafür keinen Ersatz erhalten: denn du lasest niemals vor einem grössern Publicum deine Arbeiten, sondern nur deinen Freunden auf ihr dringliches Verlangen.

Wie viel aber der Thorheit und der langen Weile ein verständiger Mann dabei auszuhalten hatte ist herzbrechend zu betrachten. Schon in seiner Kleidung affectirt trat der Dichter auf seine Bühne und sprach zuerst eine Vorrede, worin er sich dem Wohlwollen empfahl, um Nachsicht bat, und anderes, was vorläufig zu wissen Noth that, z. B. man sei heute ein wenig heiser. Dann setzte er sich und las sein Werk: und auf gute Aussprache, distincte Trennungen, richtige und geschickte Accentuation — was alles bei lateinischen Versen seine besonderen und grossen Schwierigkeiten hatte — wurde allerdings gehalten, und das war ohne Zweifel das beste bei der Sache. Uebrigens aber affectirten sie mit Stimme, Auge und Geberde nicht wenig.

Und nun die abgedroschenen Gegenstände, die immer wiederkehrende Mythologie und Naturbeschreibungen. »Niemand, sagt Juvenal, kennt sein eignes Haus so gut als ich den Hain des Mars und die äolische Höhle Vulcans. Was die Winde zu thun haben, wer in der Unterwelt gefoltert wird,« und so fort.

Und wenn sie nun kein Ende finden konnten! Man darf

es dreist behaupten, nichts giebt es auf der Welt, wogegen sich die menschliche Natur so sehr sträubte als gegen eine lange Vorlesung. Meine Herren, Sie wissen es ja, denn ich werde es doch nicht allein beobachtet haben, wenn eine gelehrte Gesellschaft sich versammelt, um eine Vorlesung zu hören, man kommt zusammen, man setzt sich wohlgemuth. Nun aber zieht der Vorleser ein unerwartet körperhaftes Convolut hervor: plötzliche Veränderung: unwillkührlich wie eine Wolke zieht es über alle Gesichter und es senken sich die Häupter mit ruhiger Ergebung in den göttlichen Willen.

»Der Vorleser, sagt Seneca, bringt eine gewaltige Geschichte, sehr klein geschrieben, sehr enge zusammengefaltet, und wenn er einen grossen Theil gelesen, sagt er: ich will aufhören, wenn Sie wünschen. Der Zuruf: lies! lies! erschallt von seinen Zuhörern, welche doch wünschen, er möchte augenblicklich stumm werden.« — Laute Beifallsbezeigungen, gut, schön, bravo, unübertrefflich, erschallten wieder und wieder.

Und mit alle dem ist der jüngere Plinius noch nicht zufrieden, da doch wahrlich so viel aufopfernde Höflichkeit die grösste Anerkennung verdiente. Wird einmal ein reicher Mann schwierig, seinen Saal herzugeben, gleich gerathen die Wissenschaften in Verfall. Doch wir müssen ihn nothwendig selbst hören. »Dies Jahr, schreibt er an einen Freund, hat eine reiche Dichterernte gebracht. Im ganzen Monat April verging fast kein Tag ohne dass jemand las. Es ist mir erfreulich, dass die Wissenschaften blühen, die Geister sich hervorthun und sehen lassen. Doch kommt man zum Hören träge zusammen. Die meisten sitzen auf einem nahen Posten, unterhalten sich und lassen sich von Zeit zu Zeit Botschaft bringen, ob der Vorleser schon eingetreten, ob er die Vorrede gesprochen, ob er schon ein gross Stück abgerollt: dann erst kommen sie, und dann auch langsam und zögernd: und doch bleiben sie nicht durch, sondern gehen vor dem Ende fort, einige versteckt und heimlich, andere offen und ohne Umstände. Wie anders zu unserer Väter Zeit: da erzählt man, wie einst Kaiser Claudius, als er auf dem Königsbau spazierte, ein Geschrei hörte, und als er nach der Veranlassung fragte und erfuhr, dass Nonianus sein Geschichtswerk vorlese, plötzlich und unerwartet als Zuhörer erschienen sei.«

Ach guter Plinius, nur eure Kaiser nicht. Da will ich dir gleich dagegen eine andere Kaisergeschichte aus der Väter Zeit erzählen mit ihren grausamen Folgen, die ich um so lieber deinen abwesenden Ohren erzählen will, da sie nicht ganz sauber ist. Der Dichter Lucanus war bisher noch bei dem dichterlichen Kaiser Nero wohl gelitten oder schien es. Mit einemmal aber stand bei einer Recitation des Lucanus der Kaiser auf und ging ohne alle dringende Veranlassung fort. Dies erzürnte den Dichter. Nun weisst du, dass in eurer weitläufigen Stadt, wo obenein bei den vielen Besuchen und Freundschaftsdiensten längere Abwesenheit von Hause oft unvermeidlich ist, für gedrückte und bedrängte Wanderer öffentliche Anstalten zur sitzenden Erleichterung getroffen sind. Hier hatte nach jenem Ereigniss auch der gereizte Lucan einmal eine Zuflucht gesucht, und bei einer lauten Stelle seines Geschäfts hörten die erschreckten anwesenden ihn die Worte declamiren: »unter der Erd' ein Gewitter!« Das war ein Versstück aus einem Gedicht des Nero. Dass nun hienach an keine Versöhnung mehr zu denken war ist gewiss: Lucan, auf diesem Wege fortgehend, wurde Theilnehmer einer Verschwörung, die ihm den Todesbefehl zuzog.

Der jüngere Plinius hat für diese Vorlesungen, wie man schon gesehen haben wird, eine besondere Zärtlichkeit: in demselben Briefe erzählt er noch, er habe sich fast keinem jener April-Vorleser entzogen. Man denke! Einen römischen April, den schönen Frühlingsmonat, den sie so gern von aperire herleiten, weil sich da die ganze Natur erschliesst, den sie der reizendsten ihrer Göttinnen, der Aphrodite, gewidmet, fast Tag für Tag in die Vorlesung!

Allein an diesem jüngern Plinius tritt schon ungemein auffallend hervor unsere Gelehrsamkeit im häuslichen Schlafrock. In ihm steckt ein moderner kleinstädtischer Professor mit seiner Eitelkeit und Gelehrtenspleen. Er würde für Geld seine Seele nicht verkaufen: aber wenn ihm sein Kaiser drohte, das geliebte Institut der Vorlesungen aufzuheben, dann würde er eine Thräne vergiessen oder zwei, und würde sich schwer entschliessen können, wie Faust im Puppenspiele zu sagen: nein, meine Seele kann ich dir nicht geben, denn sie gehört nicht mir.

Wir können seine Klagen nicht gelten lassen: wir finden es natürlich, wenn die gemisshandelte Menschheit auch ein wenig

sich spreizte, und finden es übergenug, wenn sie so viel Langmuth und Höflichkeit bewies als wir hinlänglich kennen gelernt, zumal in Zeiten, die noch jenen nicht so fern waren, wo man nicht nur wie man sagt einen Esel einen Esel nannte, sondern sogar einen Consul, wie bekanntlich der vortreffliche Cicero in der Rede gegen Piso thut. Deutsche Gelehrte haben dies unmoralisch gefunden. — Wie will man sogar sich wundern, wenn noch hin und wieder einmal etwas Ausdrücklicheres vorkam? Ein Dichter Sextilius Hena las im Hause des Messala ein Gedicht auf den Cicero. Er begann:

Cicero gilt die Klag' und lateinischer Sprache Verstummung.

Hier sagte Asinius Pollio: Messala, was du in deinem Hause dir erlauben darfst, ist deine Sache: ich habe nicht Lust, den weiter zu hören, der mich für stumm hält. So stand er auf und ging fort. — Einen Spass aus seiner Zeit erzählt Plinius und stellt sehr ernsthafte Betrachtungen darüber an.

Während sich die Römer so die böse Zeit vertrieben, tummelten sich die Griechen auf einem benachbarten Gefilde. Ich spreche von der Prunkrednerei, mit dem alten wieder in neuen Schwung gekommenen Namen Sophistik genannt. Herumziehende Virtuosen der Redekunst und Stylistik, improvisirende Prosaisten, erfüllten Griechenland mit Selbstbespiegelung und Beifallruf. Sie kamen auch in die römische Welt und fanden Beifall. Um zunächst ein anschauliches Bild zu erhalten, wird uns der jüngere Plinius das Auftreten eines solchen Sophisten beschreiben, den er in Rom hörte, eines der ersten, welche die Sache in neue Aufnahme brachten. Seine Beschreibung lautet so: »Dem Isäus war ein grosser Ruf vorangegangen; grösser hat er sich bewährt. Da ist höchste Fertigkeit, Reichthum, Fülle. Er spricht immer aus dem Stegreife und doch eben so als hätte er's lange geschrieben. Sein Ausdruck ist ächt griechisch, ja attisch. Die Vorreden sind zierlich, einschmeichelnd, bisweilen würdig und in höherem Ton. Dann stellt er mehrere Themata auf, überlässt den Zuhörern die Wahl, oft auch die Bestimmung, ob er für oder gegen die Sache reden solle. Er erhebt sich, macht den Mantelwurf, beginnt. Augenblicklich ist ihm alles zur Hand. Die entlegenen Gedanken stellen sich ihm

zu Gebot und die Worte: und was für Worte. Ausgesuchte und gebildete. Viel Lectüre; viel schriftliche Uebung ist in diesen unvorbereiteten Ergüssen ersichtlich. Seine Einleitung ist dem Gegenstande anpassend, seine Widerlegung scharf, seine Beweisführung energisch, das Schmuckwerk erhaben. Kurz, er lehrt, unterhält, ergreift. Häufig sind die Gedankenformen, die bei den Rhetoren Enthymemata und Noemata heissen: die Syllogismen sind scharf umgränzt und abschliessend, was selbst schriftlich zu erreichen schwer ist. Sein Gedächtniss ist unglaublich. Was er aus dem Stegreif gesprochen, fasst er streckenweit wiederholend zusammen und irrt sich mit keinem Wort. Zu solcher Fertigkeit hat er's durch Eifer und Uebung gebracht. Denn Tag und Nacht treibt, hört und spricht er nichts anderes. Er ist über das sechzigste Jahr hinaus und ist immer noch blos ein Mann der Schule.«

Plinius kennen wir schon und werden auf sein Entzücken nicht zu viel geben: und er mochte obenein wol wissen, wie mühsam er seinen Panegyrikus zu Stande brachte. Was diese Sophisten geleistet, liegt uns in erhaltenen Schriften selbst vor. Allerdings trug viel dazu bei die Kunst aus dem Stegreif zu reden, — die doch einige der bedeutendern selbst nicht erreichen konnten, sondern ihre Aufgabe den Tag vorher haben mussten oder mochten —, und die persönliche Erscheinung wie sie auch war: und erklärt dies immerhin, dass der Eindruck ein ganz anderer war als bei der Lectüre. Dazu kam die ausgebildete Kunstform, die auch das Publicum zu beurtheilen verstand: d. h. es war nicht Routine, sondern jede Art des Styls, jede Art der Gedankenform, Satzbildungen, Rhythmen, das alles hatte seine Doctrin, und ein grosser Theil der Hörer verstand das, und es erhöhte die Bewunderung, beschäftigte durch Betrachtung der Form und minderte die Langeweile, welche heut zu Tage — wie ich mit Bedauern bemerke, nicht jedermann daran empfindet. Doch wir müssen uns Entstehung und Fortgang dieses Wesens bei den Griechen selbst ansehen.

Die Griechen hatten immer noch eine grosse Neigung, sich für die grosse Nation zu halten; mit der äussersten Theilnahme und Lust hingen sie den grossen Thaten ihres Volkes nach, und es war vollkommen nationell und gerecht, in diesen Thaten nicht nur ihre Kämpfe und Staatseinrichtungen, sondern auch ihre

Litteratur und Sprache zu umfassen. Als Cicero auf seiner Bildungsreise nach Rhodus kam, bat ihn der Rhetor Apollonius Molo, der des Römischen nicht kundig war, einen griechischen Vortrag zu halten. Und Cicero — sprach griechisch. Apollonius aber sass nachdenkend da, dann sagte er: Dich freilich, Cicero, lobe ich und bewundere ich: Griechenlands Schicksal aber muss ich beklagen: denn ich sehe was uns allein noch Herrliches übrig geblieben durch dich den Römern zugebracht, Bildung und Rede. — Das war wohl ein schönes Nationalgefühl. Allein übrigens zeigte sich, dass die Römer erst recht anfingen die Griechen zu brauchen. Das Zuströmen zu ihren Bildungsstätten, besonders Athen, wurde erst recht gross, noch grösser das Heranziehen der Griechen nach Rom, wo griechische Bildung nicht nur Bedürfniss blieb, sondern zur Mode ward. So sahen sie immerfort sich unentbehrlich: von mehrern römischen Kaisern wurden sie förmlich verhätschelt. So wurde ihr Nationalgefühl auch von aussen genährt. Doch innen im Marke wohnt die schaffende Gewalt: und diese innere Gewalt war nicht mehr gross genug, konnte es sogar beim Mangel aller politischen Bedeutung nicht sein: — aus dem Nationalstolz wurde Nationaleitelkeit.

Dass sie nun politischen Boden nicht mehr hatten sahen sie wohl ein: allein mit ihrer Rede konnten sie sich doch geltend machen. Aber worüber reden? Einmal über nichts, was ja eben eine grosse Kunst ist: Lob der Fliege, des Papagei's, der Mücke. Auch das grosse Feld über den Nutzen der Tugend steht immer offen. Sodann über sich als Gelehrte, als Lehrer, als Hellenen. Und besonders über ihre Vorfahren. Deren Thaten waren durch die Geschichte überliefert, und die konnte man feiern. Aber ihre Reden bei hundert Gelegenheiten waren nicht überliefert. Also konnte man reden, was sie hätten reden können, und was man ihnen hätte erwidern können, und was sie bei der oder jener Gelegenheit, wo sie gar nicht geredet, hätten sie geredet, würden geredet haben. Einige solche Themata waren z. B. Demosthenes nach der Schlacht bei Chäronea. Wie vertheidigte sich Demosthenes gegen die Anklage des Demades, vom Perserkönig mit funfzig Talenten bestochen zu sein. Rede an die Griechen nach Beendigung des peloponnesischen Krieges als eines Bürgerkrieges, dass man die Tropäen niederreissen müsse. Berathung der Lacedämonier, ob man die aus Sphakteria ohne

Waffen heimkehrenden Spartiaten in Sparta wieder aufnehmen dürfe. Ob man Sparta, das nach Lykurgs Gesetzen ohne Mauer sein sollte, beim Herannahen der Perser mit einer Mauer schützen solle. Und um ein recht thörichtes anzuführen: Gesandtschaftsrede an den erzürnten Achilles. Uebrigens waren die meisten dieser genannten Themata und ähnliche beliebt: man hörte sie gern und die Sophisten behandelten sie wetteifernd. Aber keine trugen es davon über die sogenannten medischen und attischen Themata. In jenen liess man den Darius und Xerxes ihre barbarischen Prahlereien gegen die Griechen sprechen, und wie jetzt den Erlkönig, forderte man damals den Perserkönig. In den attischen war es Salamis und Marathon u. s. w. mit ihren einzelnen Acten und Helden, die gefeiert wurden. Das schildert Lucian, indem er einem Rhetor den spöttischen Rath giebt, worauf es ankomme. »Vor allem erwähne Marathon und Cynägirus, ohne welche nichts geschehen darf; immer lass den Athos beschiffen und den Hellespont beschreiten, die Sonne werde von den Pfeilen der Perser verfinstert, Xerxes fliehe, Leonidas werde bewundert, immer lese man die Schrift des Othryadas und nenne Salamis, Artemision und Platää.«

Wie nun hierin die Eitelkeit des Publicums sich abspiegelt, so entsprach dieser die Eitelkeit der Redner, und man trug das nicht nur, ja man erwartete es von dieser prahlerischen Kunst. So war ihr Aeusseres, elegante Kleidung, Geberde, Mienen, in allem Affectation: sehr viele nahmen einen singenden Ton an; was jedoch andere tadelten. Vom Sophisten Polemo erzählt Philostratus: »Mit heiterm und zuversichtlichem Blick kam er. Hatte er das Thema bekommen, so überdachte er es nicht in Gegenwart der Versammlung, sondern ging auf kurze Zeit hinaus. Seine Sprache war laut und angestrengt. Bei den eindringlichsten Stellen seines Vortrags sprang er vom Stuhle auf. Und wenn er eine Periode drechselte, brachte er das letzte Kolon derselben mit Lächeln vor, um sich zu zeigen wie leicht es ihm werde.«

Derselbe, schon berühmt, trat zum erstenmal in Athen mit den Worten auf: »Ihr Athener geltet für Kenner der Beredsamkeit: jetzt wird sich's zeigen.«

Ein Sophist Sidonius wurde einst in Athen mit Beifall gehört: er lobte sich damit, er habe sich mit jeder Philosophie be-

fasst. »Wenn, sprach er, Aristoteles mich zum Lyceum ruft, ich werde folgen: wenn Plato zur Akademie, ich werde kommen: wenn Zeno, ich werde in der Halle weilen: wenn Pythagoras ruft, ich werde schweigen.« Hier erscholl es ihm aus den Zuhörern: Sidonius, Pythagoras ruft dich! — Es musste ein freisinniger Philosoph sein, Demonax, um den Sophisten lächerlich zu finden. Im gleichnamigen Dialog ist es von Lucian erzählt. Man bemerkt die gespreizte Manier. Auch spottet Lucian über ihren sogenannten Atticismus. Unter die guten Seiten dieser Beschäftigung gehört ohne Zweifel das sorgfältige Studium alter Autoren und der alten Sprache, die dadurch aus provinzieller Vermischung und Verderbniss des gemeinen Verkehrs, beiden schon seit der alexandrinischen Zeit ungemein ausgesetzt (man denke an die Gräcität beider Testamente), in reinerer Gestalt gepflegt und fortgepflanzt ward. Allein von dem alten Atticismus weicht ihre Sprache vielfach ab: was an und für sich kein Vorwurf ist: viele aber jagten, und glaubten's dadurch zu erreichen, grade einigen gar abgekommenen und absonderlichen Wörtchen und Wendungen attischer Autoren nach, wohl gar aus der Sprache Sokratischer Ironie. Die Beispiele, welche in dieser Art Lucian seinem Redeschüler empfiehlt, lassen sich deutsch nicht wiedergeben. Einige Analogie gäbe es wenn in der Zeit Uhlandischer Romantik jemand einem Dichter hätte empfehlen wollen: besonders musst du immer sagen: die holde Maid und jung Siegfried und sie han und der Meister mein und ein Ritter fein.

Als Strafredner — und dies hängt theils mit ihrer Wichtigthuerei, theils mit ihrem gelegentlichen Buhlen mit Philosophie zusammen — und Versöhner entzweiter Gemeinden mochten sie gern auftreten. Wir haben auch noch Reden dieser Gattung. Der verzerrte Beschreiber ihres Lebens, Philostratus, selbst ein Sophist, weiss mehrere Beispiele ihrer Wirksamkeit in dieser Art zu erzählen. Mit grössester Sicherheit kann man sagen: sie bildeten sich das nur ein. Man mochte, wenn zwischen ja und nein kein grosser Unterschied war, den närrischen Männern einmal etwas zu Gefallen thun. Eben dies war der Grund, wenn sie bei den römischen Kaisern, an welche sie gern zu Gesandten gebraucht wurden, was allerdings wahr ist, manches erreichten. Den Kaisern kostet es nichts zu gewähren, die

römischen waren sehr geneigt, den Griechen höflich zu sein, auch in dieser Ohren- und Augenschmeichelei wie die Griechen selbst befangen: durch Gründe und Rednergewalt, behaupte ich unbedenklich, haben die Sophisten nie etwas erreicht.

Wir müssen noch ihrer Wirksamkeit als Lehrer gedenken. Nämlich sie liessen sich in dieser oder jener Stadt nieder als Lehrer; seit Hadrian ward sogar in Athen ein feststehendes sophistisches Katheder gegründet, seit Marc Aurel auch besoldet. Das aber wird uns auffallend erscheinen, dass auch ihr Unterricht, etwaigen Rath für die Studien abgerechnet, in nichts bestand als im Declamiren vor den Schülern. Während die Rhetoren theils die Regeln der Rhetorik übten, Lectüre und Schriftliches trieben, declamiren liessen, allerdings auch mitunter zum Muster selbst declamirten, war der Sophisten Unterricht von vornehmerer Art, sie waren blos Muster. Folgende Stelle des Rhetor Seneca erläutert eine solche Stellung rednerischer Lehrer vollkommen. Er erzählt von einem römischen Redelehrer aus Augustus Zeit, Porcius Latro: »er pflegte nie einen Schüler declamiren zu hören, sondern declamirte blos selbst, und pflegte zu sagen, er sei nicht ein Lehrer, sondern ein Muster. Das Glück ist, so viel ich weiss, keinem sonst geworden, ausser unter den Griechen dem Nicetas, dass die Schüler nicht verlangten gehört zu werden, sondern sich begnügten zu hören... Das hiess denn wirklich einmal, seine Beredsamkeit verkaufen und nicht seine Geduld.«

Dass die Muster sich weidlich bezahlen liessen wird man in der Ordnung finden: das Honorar war sehr bedeutend: und nimmt man dazu was sie an Gaben bei Vorstellungen und von den Kaisern bei Gesandtschaften erhielten, so ist es kein Wunder, dass sie sehr reich erscheinen.

Je vornehmer sich natürlich die Schüler bei so vornehmen Lehrern dünkten, desto weniger fehlte es an Theilnahme und Eifersucht. Sie riefen und klatschten ihren Lehrern beim Vortrage Beifall und verfolgten gegentheils die Rivalen. Die Schüler des berühmten Herodes Attikus kamen bei einem Weingelage auf den rednerischen Charakter der einzelnen Sophisten zu sprechen. Da sagte einer, später selbst ein berühmter Sophist, Adrianus: ich will euch die Charaktere schildern, nicht indem ich wie ihr einzelne ihrer Sentenzen, Sätze und Rhythmen an-

führe, sondern ich werde jeden nachahmend vorstellen. Dies that er, liess aber den Herodes aus. Und als sie ihn fragten, warum er denn gerade ihren Lehrer übergehe, sagte er: Den andern kann man auch besoffen nachmachen: was aber Herodes, den König der Redner, betrifft, so will ich zufrieden sein, wenn ich ihm nüchtern nachspiele.

Diesem Adrianus wurde diese Anhänglichkeit an seinen Lehrer später durch seine eigenen Schüler vergolten. Ein Mensch in Athen, der einen anderen Sophisten daselbst begünstigte, erlaubte sich allerhand Schmähreden über die Sophistik des Adrianus. Seine Schüler liessen den durch ihre Diener prügeln mit so gutem Erfolg, dass er erkrankte und starb.

Dass auch in die Hörsäle der Philosophen diese Sucht einbrach, dass auch dort Schüler und Lehrer nur zu oft nicht sowohl auf den Ernst der Sache und Untersuchung, nicht auf die Mahnung und Lebensregel, sondern auf die Schönrednerei gerichtet waren, wie es von Epiktet z. B. beklagt wird (III, 23), kann unter solchen Umständen auch nicht Wunder nehmen.

Doch wir haben die Geschäftigkeit, mit der man dieser Richtung sich hingab, wol hinlänglich kennen gelernt, und die Wichtigkeit, mit der man es betrieb. Um dies recht zu begreifen, ist zu beachten: es trat auch hier ein der sonderbare, aber allgemeine Irrthum der Menschen, dass sie wähnen, wo eine Geschäftigkeit ist, da geschehe auch etwas; und haben sie dies zu glauben gar noch einen Vortheil, wie in unserem Falle z. B. die Befriedigung der Nationaleitelkeit, so geschieht es um so gewisser. Möge jeder seine Erfahrung befragen. Ich will eine alte Schalksgeschichte erzählen, die mir immer wie der Mythus dazu erschienen ist. Ein Paar Schälke kamen zu einem Könige und versprachen ihm einen Teppich von besonderer Grösse und Schönheit zu weben, der obenein die wunderbare Eigenschaft besitzen solle, dass derjenige ihn nicht sehen könne, der nicht ein ächter Sohn seines Vaters sei. Der König, gespannt auf dieses Kunst- und Wunderwerk, räumt ihnen Zimmer zur Arbeit ein und lässt sie mit Seide und Gold und was sie sonst an Stoffen verlangen mögen, reichlich versehen. Nach einiger Zeit benachrichtigen sie ihn, die Arbeit sei weit genug vorgerückt, dass es lohne sie anzusehen. Der König schickt zuvörderst seinen Kämmerer, der die Männer vor einem Gestelle trifft in sehr

heftigen Bewegungen des Körpers und der Arme hinauf, hinab und rechts und links sich geberdend, auch unterlassen sie nicht, ihm an verschiedenen Stellen die dargestellten Gegenstände zu zeigen und zu erklären. Der Kämmerer, wie denn von alle dem ausser dem trockenen Gestell ganz und gar nichts vorhanden war, so sieht er auch nichts; indessen durch alle die Anstalten und Geberden bethört und da auch der König ihm von einem Gewebe gesagt, so weiss er sich selbst nicht zu trauen und wagt nicht anders als zu berichten, die Arbeit sei in der That weit vorgerückt und des Anschauens werth. Der König kommt also selbst: und da ihm natürlich alles ebenso vorgemacht wird, so weiss er auch nicht wie ihm geschicht, und da ihm obenein beifällt, er könne durch Geständniss des Nichtsehens seiner Geburt verdächtig werden, lässt er sich's gar gefallen. Und nachdem nun der König gesehen, alsbald natürlich ein jedermann.

Dies Geschichtchen erklärt auf allen Gebieten viel: auf dem litterarischen Gebiete erklärt es z. B. die stupende Achtung, mit welcher die erstaunten Menschen vor der Vielschreiberei stehn: ja es kann auch vorkommen, dass die geschäftigen Arbeiter endlich sich selbst täuschen und wirklich selbst meinen sie hätten etwas vollbracht: »sind aber keine Weber geworden:« es erklärt viel für diese in allen ihren Richtungen nicht leicht zu begreifende Thätigkeit der Griechen. Denn zur Geschäftigkeit drängte es den griechischen Geist; und wenn sie in der müssigen Zeit sich eine geistige Bewegung schufen, die obenein mit einer Anstrengung und Studium betrieben ward, so erscheinen sie sogar des Lobes werth. Wie viel, wie unendlich besser und löblicher ist doch jede solche Bewegung, als Stagnation! Wehe, ihr Pharisäer und Schrift — nein, nicht Gelehrte, die ihr den Geist blos zum Vegetiren beschränken wollt, lasst euch einmal von einem Griechen, aber deutsch heraus es sagen, wozu ihr den Menschen herabzuwürdigen gedenkt. Dem Schweine, sagte der Stoiker Chrysippus, ist die Seele blos als Salz gegeben, damit es nicht verfaule. Ich lobe auch die Nation, die hier wie in der That in keiner Richtung, welche sie einschlug, bei der Pfuscherei stehen blieb. Allein eine grosse Beredsamkeit, sagt ein Alter wohl, wie eine grosse Flamme braucht Stoff zu ihrer Unterhaltung, Bewegungen zum Anfachen. — Das war dahin! Und wenn im Schaffen und Erfinden dies Volk endlich sich zu

erschöpfen anfing, das so lange und so viel und Alles geschaffen und erfunden hatte, wen kann es Wunder nehmen? So wucherten sie mit den Thaten ihrer Vorfahren und glaubten in deren überflüssigen Verdiensten selig zu sein: täuschten sich, was wir in der Tonkunst und in den bildenden Künsten täglich erfahren, durch die höchst gesteigerten und mit Talent angewendeten Kunstmittel über den inneren Gehalt hinweg: was aber in den redenden Künsten noch weniger, ja ich denke in der Prosa wieder weniger sogar als in der Poesie ein Ersatz werden kann: wo das pectus est quod disertum facit noch in ganz anderer Bedeutung gilt als es auch auf andre Künste übertragen werden könnte.

Bei alle dem, gestehe ich, ist mir eins nicht hinreichend erklärlich, die Geschmacklosigkeit nämlich, die Unnatur und Ueberkünstelung, nicht erklärlich meine ich bei Griechen. Ich begreife nur einzelnes, wo diese Ueberkünstelung an den Unsinn gränzt. Dies begreife ich: denn ich weiss, dass diese Art der Künstelei durch das Kolossale ihres läppischen Wesens frappiren kann. Z. B. wenn ein Wortkünstler, jetzt Dichter genannt, aufträte um sein Kunstwerk vorzutragen und spräche: Richard Savage, der Sohn einer Mutter. — Dem Uebrigen muss ich weiter nachdenken und über der Griechen Berechtigung dazu einen Philosophen fragen.

Eine Probe dieser Sophistik würde ich unter anderen Umständen nicht mitgetheilt haben; jetzt mag folgende Stelle des Sophisten Aristides durch die Zeitereignisse sich Gehör verschaffen. Unter Marc Aurel wurde eine der bedeutendsten, schönst gelegenen und schönst gebauten Seestädte durch Naturgewalt plötzlich verwüstet, Smyrna wurde durch ein Erdbeben in einen Schutthaufen verwandelt. Der Kaiser selbst schickte bei der ersten Nachricht, ohne noch die Gesandtschaft der Bewohner abzuwarten, Abgeordnete dahin und gewährte für Bewohner und Neubau kaiserliche Unterstützung. Die Theilnahme der Griechen schildert der Sophist Aristides so:

»Waren nicht Wehklagen von Ort zu Ort? dass sie in ihren Versammlungen laut riefen, die entschwundene Smyrna vermissend wie eine Vaterstadt, dass sie ihre fröhlichen Festvereine aus einander gehen liessen, und sie mit Reden feierten, ein jeder nach Vermögen? Denn als ob ganz Asien ein gemeinsamer

Unfall betroffen, war eure Stimmung. Gleich grosser Hülfeleistungen aber mit der That weiss wol niemand bisher unter den Hellenen sich zu erinnern. Zufuhr von allen Seiten für die, welche am Orte geblieben, vom Lande und vom Meere anlangend, Wetteifer und Theilnahme der beiderseits grössten Städte, welche sie zu sich einluden und Fuhrwerk und Zehrung schickten, ihnen Wohnungen und Antheil am Gemeinwesen und jede Unterstützung gewährten, gleich eigenen Eltern oder Kindern; und ebenso der übrigen Städte, die an Grösse zwar nachgaben, der Bereitwilligkeit aber und Gewährung nichts vergaben. Wer erachtete es nicht wie einen Fund? Wer glaubte nicht in dieser Wohlthat vielmehr zu gewinnen als auszugeben? als Hausgenossen aufzunehmen sie, welche so hoch gestanden. Die Beiträge daher an Geldern, die Zusagen für die Zukunft von beiden Continenten und viele andere Beweise der Menschenliebe, wie sie von jedem nach seinem Vermögen kamen, wer würde ein Ende finden sie aufzuzählen?« — Man sieht aus dem folgenden noch, dass einzelne Städte und Vereine einzelne Gebäude wiederaufzubauen übernahmen.

Hiebei drängt sich zuerst die Bemerkung auf, dass die Namen der Geber damals nicht durch öffentliche Blätter konnten verbreitet werden. Und das ist zu bedauern. Wer das damalige Asien kennt, dessen Blicke werden sich zunächst auf Ephesus richten. Wie interessant müsste es nun z. B. sein, des Priesters Beisteuer am Tempel zu Ephesus zu erfahren. Man darf vermuthen, er hat sich nicht auf das Spiel einiger Minen beschränkt, sondern er würde Talente aufzuweisen haben. — Zweitens bemerken wir aber, wie matt doch dieser sophistische Ton ist selbst bei einem Ereigniss von unmittelbarem Interesse.

Auch die Griechen haben ihren Theil Thorheit und Verdorbenheit beigesteuert: doch sind sie ein eigenthümliches Volk: sie stellen sich immer wieder her: wie sich das ergeben würde, wenn ich ihnen hienach in einer anderen Richtung selbst in dieser späten Zeit noch folgen dürfte, wenn ich sie auch für diese Zeit als Spender der Philosophie an die Römer, wenn ich Athen als römische Universitätsstadt und die Weise des Unterrichts darstellen könnte: worin für uns des Beschämenden genug vorkommt. Fast möchte man auf das griechische Volk

anwenden dürfen, was bei den Wolf'schen Zerstückelungsversuchen Göthe einmal von der Iliade sagte: sie habe die Wunderkraft wie die Helden Walhalla's, die sich des Morgens in Stücke hauen und Mittags sich wieder mit heilen Gliedern zu Tische setzen.

Ueber Wahrheit und Dichtung in der griechischen Litteraturgeschichte.

Unsere Litteratur hat mehrere bekannte, auch beliebte Dichtungen, deren Stoff und Helden der griechischen Litteraturgeschichte angehören. Ich will auf Aelteres, z. B. Wieland, nicht zurückgehen, sondern nur der Kraniche des Ibykus, des Arion und der Sappho gedenken: an sie, welche eben sehr dazu geeignet sind, will ich meine Bemerkungen anknüpfen.

Nie ist ein Ereigniss besser bezeugt gewesen als die Delphinenfahrt des Arion. Schon bei dem Vater der Geschichte wird die Sache ausführlich vorgetragen. »Lesbier und Korinthier,« sagt er, »erzählen es.« Und »bei Tänaron steht von Arion ein ehernes Weihgeschenk, ein Mensch der auf einem Delphin ist.« Und mehr noch. Aelian (XII, 45 Thiergesch.) giebt uns das Epigramm, das unter jenem Weihbilde geschrieben stand:

Dies Fahrzeug trug rettend des Kyklons Sohn den Arion
Unter der Götter Geleit aus dem sicilischen Meer.

Auch, so fährt derselbe Aelian fort damit unsere Verwunderung noch grösser werde, auch hat Arion dem Poseidon einen Dankhymnus geschrieben, und der Hymnus ist folgender:

Der Götter höchster, Meerbewohner,
Poseidon mit goldenem Dreizack,
Erdstützender, Wellenbeherrscher.
Die geflossten schwimmenden Thiere
Um dich tanzen sie im Kreis,
Mit der Füsse leichtem Wurf
Aufspringend im Schwung;
Die nackensträubenden

Erschien 1847.

Schnelleilenden Thiere,
Die musenliebenden Delphine
Ernährt in der Salzfluth
Von den göttlichen Mädchen den Nereiden,
Die Amphitrite gebar.
Die ihr in Pelops Land
Zu Tänarons Küste
Mich geführt, da ich irrte
Im sicilischen Meer:
Tanzend mit krummem Rücken,
Der nereischen Fläche
Furche schneidend,
Die unwegsame Furth.
Der Männer Trug stürzte mich
Vom meerdurchschwimmenden
Rundgeglätteten Schiff'
In die purpurnen Gewässer.

Uebrigens haben wir die Geschichte bei mehrern Alten erzählt. Man kann, um etwa die ausführlichsten zu erwähnen, sie ausser Herodot, von dessen Erzählung Aulus Gellius eine angenehme Uebersetzung gegeben, besonders bei Dio Chrysostomus (or. 37. in.), der auch den Herodot vor Augen hatte und sich ihm nahe genug anschliesst, bei Ovid in den Fastis (II, 83 ff.), der ziemlich chronikmässig erzählt, und in den Fabeln des Hygin (194) finden. Allein neben Herodot ist sie von allen uns erhaltenen von keinem eingehender und interessanter vorgetragen als von Plutarch (sympos. sap. ιη'). Auf einen Vergleich beider komme ich noch zurück.

Die Kraniche des Ibykus sind uns in einer kunstgemässen Behandlung aus dem Alterthume nicht erhalten. Die Sprichwörtersammler erzählen nur: Die Kraniche des Ibykus wird von solchen gesagt, die unerwartet für ihre Vergehungen bestraft werden. Ibykus nämlich, als er von Räubern getödtet wurde, rief Kraniche zu Zeugen an, die er über sich fliegen sah. Nach einer Zeit erblickten die Räuber, da sie im Theater sassen, Kraniche darüber herfliegen und sprachen zu einander: die Kraniche des Ibykus. Auf diese Veranlassung wurden sie ergriffen und bestraft. — Sonst ist sie zur ethischen Folgerung mehrmals

benutzt, theils bei Prosaikern, theils in der Anthologie. Als Lokal findet sich an einigen Stellen Korinth genannt.

Solche jedenfalls wunderbare Geschichten kannten die Griechen auch von andern ihrer Dichter. Aus Gründen, welche sich unten ergeben werden, stelle ich das schon aus Phädrus (IV, 24) bekannte Ereigniss daneben, das Simonides betraf; also schon aus hinreichend heller Zeit. Ich will es nach Cicero erzählen (or. II, 86). Man sagt, als Simonides zu Krannon in Thessalien bei Skopas, einem reichen und erlauchten Manne, Tyrannen von Thessalien, speiste und ihm das Gedicht, das er auf seinen Sieg in den öffentlichen Spielen geschrieben, gesungen, worin zur Ausschmückung nach Sitte der Dichter vieles zum Lobe von Kastor und Pollux geschrieben war, äusserte ihm jener gemein genug, er werde ihm die Hälfte der versprochnen Belohnung für das Lied geben; das andere möchte er sich von seinen Tyndariden, denen er ein gleiches Theil Lob gespendet, einfordern. Kurz darauf wird dem Simonides angezeigt: es ständen zwei unbekannte junge Männer vor der Thür, die ihn angelegentlich herausverlangten. Er stand auf und ging hinaus — und fand Niemand. Während dieser Zeit indess stürzte der Saal, in dem Skopas schmauste, ein; wobei Skopas selbst mit den Seinigen den Tod fand.

Auch Quintilian erzählt die Geschichte (XI, 2, 11); doch da stellt sich der leidige Unglaube ein: »wiewohl — sagt er — dies Ganze von den Tyndariden scheint mir fabelhaft. Auch hat der Dichter selbst dieser Sache nirgends Erwähnung gethan, der wahrlich über eine Sache, die ihm so sehr zum Ruhm gereicht, nicht würde geschwiegen haben.«

Wie mögen sich wol die Philologen zu dergleichen verhalten? Ein Bearbeiter des Simonides — ein verdienter Gelehrter, der ohne Zweifel davon zurückkam, — konnte es doch sehr wahrscheinlich finden, Skopas habe sich einst irgend etwas ganz besonders grausames gegen die Thessalier zu Schulden kommen lassen. Aus Rache haben die Thessalier ihm den Saal, den er sich zum Siegesmahle bauen liess, unterminirt; den süssen Dichter aber (poetam dulcissimum) haben sie vorher herausgerufen. — Man kennt diese Art natürlicher Erklärung, wie sie genannt wird, aus einem andern Gebiete gut genug; ein jedes Factum wird als wahr vorausgesetzt, nur das Wunderbare abgestreift;

da aber die Facta dann auseinanderfallen und sich Schaden thun, so setzt man sie neu zusammen, mit der stillschweigenden Erlaubniss und Nothwendigkeit, was sich verrenkt hat, zu zerren, wo's noch nicht schliessen will, ein Stückchen hineinzusetzen, bis die plumpste Marionette zu Stande gebracht ist, die gleich geschmacklos und unwahr ist. Indem wir davon hinwegzueilen wünschen, trifft es sich gut, dass wir bei einem Manne wie O. Müller Ersatz zu finden hoffen. Man sagt uns, den Ursprung der Fabel von Arion habe O. Müller in den Doriern erklärt. Wir beeilen uns den gefeierten Mann reden zu hören. »Ich bemerke, sagt er, dass wir wunderbarer Weise die Fabel von Arions Delphinenfahrt noch in ihrem Entstehen darlegen können. Die tarentinische Kolonie war von Tänaron nach Italien geschifft mit dem Kult und unter dem Schutze des tänarischen Poseidon. Dies stellte der Mythus dar, indem er den Taras selbst auf einem Delphine hinschwimmen liess; wie ihn die tarentinischen Münzen zeigen. Nun soll Arion dieselbe Fahrt nur in umgekehrter Richtung auf dieselbe Weise gemacht haben; und die Musikliebe der Delphine, vielleicht auch irgend ein anderer Umstand musste helfen, die alte Sage auf ihn zu übertragen.«

Wie viel ätherischer uns das anweht! Verstanden aber hoffe ich hat von den geehrten Anwesenden es Niemand sogleich und ich auch nicht. — »Gerade dieselbe Fahrt nur in umgekehrter Richtung auf dieselbe Weise.« — Man kann sich in diese Worte sehr vertiefen, wenn man voraussetzen wollte, sie bedeuteten etwas anderes, als was die gemeine Sprache nennt: umgekehrt von Tarent nach Tänaron. Man wird sich in der äussersten Verlegenheit befinden, wenn man glauben sollte, das »unter dem Schutze und mit dem Kulte des tänarischen Poseidon« thue hier etwas zur Sache. Wenn man ausserdem noch ein Präsens (soll) in ein nach allen logischen Gesetzen nöthiges Imperfectum verwandelt, so erhält man das Verständniss, und es giebt kein anderes: man sah den Taras auf dem Delphin für den Arion an, und zwar deshalb, weil der Lesbier Arion von Tarent nach Tänarum gefahren war wie jener von Tänarum nach Tarent, und weil der Delphin ein musikliebendes Thier ist. Aber, werden Sie sagen, das erklärt ja gar die Sage nicht, und kommt uns etwas wunderlich vor.

Auch Welcker, der über den Delphin und den Hymnus des Arion einen Aufsatz geschrieben (Rheinisches Museum 1833 p. 399), hat sich damit nicht begnügen können. Doch finde ich mich in der Nothwendigkeit, die Ansichten des trefflichen Mannes bestreiten zu müssen. Müller muss doch den Hymnus des Arion, wenn er grade daran dachte, für unächt gehalten haben. Dazu kann sich Welcker nicht verstehen; »denn der Hymnus habe im lyrischen Ausdruck eine so schöne Fülle, so kunstvolle Durchbildung, halte sich im Prachtvollen der Malerei so glücklich auf der Linie, jenseits deren Uebermaass und Künstelei unvermeidlich scheinen, dass er mit dem schönsten in verwandter Tonart die Vergleichung aushalte. Man müsse also das Gedicht nicht buchstäblich verstehen.« Ich begreife vollkommen, dass ein Dichter, der aus einer gefährlichen Seefahrt sich schwimmend ans Land gerettet, im Ausdruck der Frömmigkeit singen konnte: o dein Delphin, Poseidon, trug mich an das sichere Ufer! oder auch dass er, wenn nicht so fromm, im dichterischen Selbstgefühl den musikliebenden Delphin zu des musischen Meisters Rettung herbeikommend darstellt, oder sich vorstellte. Denn beides konnte in jener Zeit sogar ernst gemeint sein. Allein keines von beiden, weder das Gefühl der Frömmigkeit, noch das des dichterischen Selbstbewusstseins, womit vermuthlich Dankbarkeit vereinigt sein würde gegen das treue freundliche Thier — und eins von beiden verlange ich, wenn ich jenes Verständniss des Hymnus überhaupt zugeben soll — treten in unserm Hymnus hervor; welcher den Gang hat: Hoher Meergott Poseidon; um dich tanzen die Delphine, welche mich ans Land retteten, als hinterlistige Männer mich ins Meer gestürzt. — An diesem nun, was ich verlange und vermisse, hat Welcker in dem Hymnus keinen Anstoss gefunden; aber der Schluss macht ihm Bedenken. Denn den Sturz ins Meer durch die hinterlistigen Männer kann er nicht glauben. Warum nicht, was er darüber sagt bekenne ich nicht recht zu verstehen. Nicht gesagt wird, dass wenn überhaupt nur eine endlich glückliche Rettung aus Gefahren einer Seereise die Thatsache war, der Ausdruck durch Rettung der Delphine viel ferner lag und unendlich viel unwahrscheinlicher wird. Doch wie dem auch sei: es steht ja in dem ächten Hymnus: wie wird Welcker sich der Schwierigkeit entziehen? »So sagen wir denn« heisst es, um den Hymnus zu retten, »da

Arion eine wunderbar glückliche Rettung von räuberischen Nachstellungen, denen er auf einer Seefahrt glücklich entgangen war, und deren Umstände in den Styl eines Dankhymnus an Poseidon nicht eingingen, durch Beistand des Delphin ausdrücken wollte, so war er genöthigt die erfahrenen Angriffe oder Absichten auf sein Leben oder seine Habe in ein Stürzen in die See zu verwandeln; und wer den mythischen Ausdruck des ersten, der nicht neu war, verstand, konnte nicht darüber in Zweifel sein, dass auch das zweite nur bildlich zu nehmen sei.«

Aber erscheint uns Arion, der Töne Meister, da nicht ein wenig stümperhaft? — Sodann nach W.'s Darstellung ist die Seefahrt etwas zufälliges, die Rettung bezog sich auf seine oder gar seiner Habe Rettung aus den Anfällen von Räubern — und was soll da der Delphin?

Man wende die Kühnheit, denn immer noch scheint Kühnheit zu dergleichen erforderlich, da an, wo sie hingehört. Der Hymnus ist unächt (von dem Epigramm giebt es auch W. zu); und das ist von allem, was hier in Frage kommen kann, das gewisseste: denn das können wir mit unsern eigenen Augen sehn und mit unsern eigenen Ohren vernehmen. Und von all den Herrlichkeiten, welche W. uns oben aufgeführt hat, finden wir nichts, keine Fülle und keine Pracht. Wir sehn ein Aggregat von Beiwörtern und poetischen Termen, aus dem gangbarsten Vorrath der griechischen Dichtersprache. Hermann, der hierbei allein in Betracht kommen kann, hat einmal das Gedicht, freilich vor vielen Jahren (ad Aristot. poet. 235), zwar nicht wegen Fülle und Pracht, aber wegen einer andern guten Eigenschaft gelobt: wegen der Anmuth; er nennt es venustissimum carmen Arionis; wobei dahin gestellt bleibt, ob er es in jenem Augenblicke auch wirklich für ächt hielt, oder da es dort nicht darauf ankam, es der Kürze wegen mit dem Namen bezeichnete, unter dem es nun einmal geht. Es dürfte darüber folgendes zu sagen sein. Das Lob der venustas will selbst in späterer Zeit für ein griechisches Gedicht noch nicht viel bedeuten. Die griechische Dichtersprache hat seit der homerischen Grundlage eine so zahllose Menge von anmuthigen Bezeichnungen, worunter die Beiwörter allerdings besonders genannt zu werden verdienen, sich geschaffen; sie hat sich eine solche Leichtigkeit in Stellun-

gen und Bildern angeeignet, und dies alles hat sie, da sie nie unterbrochen ward, da aus dem immer gegenwärtigen Homer wenigstens Anklang und Leben bewusst und unbewusst geschöpft ward, festgehalten, mit sich gezogen, mochte sie das Gegebene unmittelbar benutzen, oder bei der gedachten Fügsamkeit Analoges nachschaffen. So ist es gekommen, dass selbst die Dichter späterer Jahrhunderte, die unbegabt, ja insipid heissen müssen, eine gewisse Anmuth — man möchte sagen — nicht los werden können. Man kann dies am kleinen Epigramm wie am grossen Epos wahrnehmen. Dies aber kann um so mehr täuschen und über Schwächen wegsehen lassen, wenn man bedenkt, dass jene Anmuth nicht blos in der äussern Erscheinung der Sprache liegt, sondern dass jene alten Wörter und Fügungen, welche man hatte oder nachschuf, ihren Reiz zugleich einer poetischen Anschauung, einer treffenden Empfindung, einer ansprechenden Vorstellung zu verdanken haben, und so mit der angenommenen Sprache zugleich eine Menge so guter Eigenschaften des Inhalts mit hinüber geleitet wurden. Wie sehr aber das täuschen kann, davon will ich, um eben ein allgemein bekanntes Beispiel zu wählen, zwar eine prosaische Schrift anführen, die aber viel poetische Farbe hat; wie überhaupt die spätern griechischen Prosaiker, sogar wo der Stoff weniger dazu neigt, im Gefühl des Mangels an kernhafter Tüchtigkeit vielfach zu jenem Schmuckwerk hinübergegriffen haben, das ihnen die poetische Sprache bieten konnte. Ich meine jetzt den bekannten Schäferroman des Longus, der nicht nur einen jedenfalls so geschmackvollen Mann wie Passow, sondern der selbst Göthe getäuscht hat, welcher ihn sehr erhebt. Dies geschah, wie ich überzeugt bin, durch solche Eigenschaften der Sprache und des Ausdrucks, wie ich sie geschildert habe. Denn mit noch grösserer Ueberzeugung spreche ich es aus: übrigens ist jener Roman so läppisch und insipid als etwas nur sein kann.

Was nun den Hymnus des Arion betrifft, so will ich, obgleich Hermanns Superlativ meiner Empfindung nach der Sache etwas zu viel thut, die venustas zugeben; die man übrigens nicht nach meiner Uebersetzung beurtheilen muss, die ich jetzt nur ganz flüchtig hinwerfen konnte; ich würde auch bei grösserer Musse soviel als im Griechischen wirklich davon vorhanden ist, schwerlich ganz erreichen können. Aber das werden doch die

verehrten Anwesenden selbst wahrgenommen haben (worüber wo möglich noch weniger Streit sein kann, und was ihm entschieden das Urtheil spricht) dass darin kein Gedanke ist. Das Gedicht könnte von Uhland sein; wie es aber von Schiller z. B. schon nicht sein könnte, so kann bei den alten griechischen Lyrikern jedes Bruchstück, das man sich aufschlagen möchte, den Unterschied schlagend empfinden lassen. Von sprachlichen Gegengründen darf ich auch hier wol des Dialekts erwähnen. Das Gedicht ist im attischen Dialekt mit einigen untergemengten dorischen Formen in der Abwandlung geschrieben, nach Art etwa der Chöre in den attischen Tragödien. Wie konnte der lesbische Lyriker Arion solchen Dialekt singen und kennen*)?

Nun können wir ungehindert und ungetäuscht durch das falsche Lied die Frage aufstellen: was muss man von dieser Geschichte als Wahrheit behalten? und die Antwort ertheilen: Nichts. Auch nicht die gefährliche Seefahrt? Mit Sicherheit aus dieser Geschichte auch nicht einmal eine Seefahrt. Aber eine Veranlassung muss die Sage doch haben. Ja eine ethische Veranlassung und ethischen Ursprung muss sie haben; dass sie auch einen historischen haben müsse, muss ich leugnen. Und diese ethische Veranlassung liegt in den drei Erzählungen, die ich absichtlich zusammenstellte, von Arion, Ibykus und Simonides, wie mich dünkt, deutlich genug vor Augen und in allen dreien ein und dieselbe. »Die Dichter stehen im besondern und vorzugsweisen Schutze der Götter.« Das ist auch uns verständlich. Aber nicht immer sind die Zeiten, wo das mit einer Lebhaftigkeit, Innigkeit und ich möchte sagen Heiligkeit gefühlt wird, dass sich's in die Sage verkörpert; nicht immer hat der Körper der Sage poetische Gestalt genug, um für immer ansprechend zu sein. Dem Griechen war der Dichter nicht nur der Träger seines Nationalruhms, immer der vorzüglichste, lange der einzige; nicht nur der Lehrer und Mahner des Guten und Rechten, oder wie er es gern nannte, des Schönen. »Die Gesetze,

*) Man könnte sehr geneigt sein zu glauben, dass Aelian den Hymnus eben selbst gemacht. Das lag sehr wohl innerhalb der Aufgabe des damaligen Rhetors. So haben wir fingirte Hymnen bei Philostratus, Heroika 14 und 17.

sagt ein Redner, befehlen nur, die Dichter aber lehren und bereden die Menschen zum Rechten.« Er war ihnen wie ein Priester; sie konnten ohne ihn ihre Götter nicht ehren; er schuf die heiligen Lieder, ordnete ihnen ihre Chöre, er lehrte sie oft schon als Kinder das Festlied, womit sie zum Tempel des Gottes zogen, was ihnen noch im Alter eine erhebende Erinnerung blieb. »Noch als Gattin sagst du: Ich sang den Göttern, Als den Festtag brachte der Zeiten Umlauf, Nach die Lieder, wie mir die Weisen angab Flaccus der Seher,« sagt Horaz in griechischem Sinne und vermuthlich nach griechischem Vorbilde. Aus solcher Stimmung heraus erschien der Dichter und vorzugsweise der lyrische unverletzlich von Menschen und unter besonderer Aufsicht der Götter; diese lebendige Idee schuf sich die Materie. Das ist der Ursprung jener Mythen und ähnlicher; denn wir finden denselben Gedanken noch mehrmals sonst in den Dichtergeschichten wiederkehrend, z. B. den, von dessen Hand Archilochus in der Schlacht getödtet war, wies die Pythia, als er einst das Orakel befragen wollte, mit den Worten zurück: der den Musenpriester erschlug, entweiche vom Tempel. Und so fort.

Wie viel nun, wenn sich einmal die Sage verräth, Thatsache bleibt, kann nie, wenn nicht andre Zeugnisse hinzukommen, gewusst werden. Zwar ist es natürlich und ist auch oft geschehn, dass sie dabei an irgend ein Factum, das sonst aus dem Leben der betreffenden Person gangbar oder beglaubigt war, anknüpfte (bei Dichtern manchmal an ein Gedicht); allein welches eben dies Factum sei, wie weit es reiche, kann nie gewusst werden; ja nothwendig ist es überhaupt nicht. Was den Simonides betrifft, so ist wahr, dass unter seinen Siegesgedichten sich eines fand mit einer Episode auf die Dioskuren; allein die alexandrinischen Gelehrten hatten überwiegende Gründe, dies nicht als für den Skopas geschrieben anzunehmen. Dass er mit den Skopaden befreundet lebte und für sie dichtete, dies beweisen verschiedene Ueberbleibsel von Gedichten; und wahr ist, dass einige von der Skopadenfamilie durch ein plötzliches Ereigniss ihren Tod fanden; es scheint auch wahr zu sein, dass dieses durch einen Einsturz geschah; gewiss nicht wahr, dass Simonides hiebei allein gerettet worden, oder auch nur zugegen gewesen. Denn nicht nur wird, wer die Art jener Dichter kennt, dem Quintilian Recht geben, dass dies irgendwo in seinen Ge-

dichten hätte erwähnt sein müssen, nur nicht sowohl, wie er sagt, des Ruhmes wegen, als aus Frömmigkeit; sondern Simonides hatte auch ein Klaglied (θρῆνος), eine Dichtungsart, worin er sehr berühmt war, auf den plötzlichen Untergang der Skopaden geschrieben (dessen Anfang erhalten ist), und also auch da kam nichts davon vor. Der Richtung, blos aus den Mythen die wahren Facta herausschälen zu wollen, anstatt, was immer das frühere ist, die wirkende Idee, können sich auch die Philologen immer noch schwer enthalten. Sie führt zu dem verkehrtesten; sie führt zu dem, womit uns (nicht ohne Beschämung kann man es sagen) noch in den letzten Zeiten aufgewartet worden ist, zu Geschichten des trojanischen Krieges und — der Amazonen.

In der Geschichte des Arion hat Herodot die Idee nicht deutlich ausgesprochen, was spätere Erzähler mehr und minder thun; doch sie schwebt unsichtbar aber fühlbar über seiner Erzählung; ganz nach der Art des ächten Mythus, der unbewusst schafft und sich seine Gedanken nicht würde auszusprechen wissen. Und diese Art giebt dieser Erzählung Herodots ihren besondern alterthümlichen Reiz, wie vielen andern, wo er der Sage, die er noch besser versteht als die Geschichte, nichts anhat durch den Drang nach Kritik, dem zu genügen seine äussern Hülfsmittel so unzulänglich sind, und auch seine innern, ich meine besonders seine Psychologie, die auch nur eine Psychomythie ist. Da die Sage eben sich keines Ziels bewusst, so ist sie noch einfach und hascht nirgend nach Effect. Hierin ist nun die Vergleichung zwischen Herodot und Plutarch interessant und lehrreich. Bei Herodot trägt ihn ein Delphin, bei Plutarch sammelt sich ein Schwarm um ihn und lösen sie sich ab in dem Dienst ihn zu tragen. Plutarch lässt diese Fahrt durch mehr als zehn Meilen gehn; Herodot nennt keinen Raum. Plutarch lässt ferner ihn Abends hinabstürzen, und während der Fahrt Mond und Sterne hervortreten. Er schildert die feierliche Stimmung seiner Seele dabei: und seine Betrachtung über das allwaltende Auge der Vorsehung. Man sieht hier alle Elemente, die in den Händen eines ungeschickten Rhetors die Sache hätten verderben können; allein bei dem geschmackvollen Manne ist es auch in dem modernen Gewande eine sehr hübsche Erzählung geworden. Diesen beiden Darstellungen ist Schlegels Gedicht wol nicht gewachsen; noch weniger konnte er etwas hinzu-

thun. Schiller zu loben ist überflüssig; bewundern wird man Geist, Sinn und Sorgfalt um so mehr, wenn man die Stellen der Alten, die er vor sich hatte, mit seiner Dichtung zusammenhält.

Doch ich muss diese erste Quelle, aus welcher so viel Fabelhaftes in die griechische Litteraturgeschichte gekommen, verlassen. Sie war bei den Griechen lange wirksam.

Ich wende mich zu einem zweiten Punkt. Von Sophokles wird ein dreifacher Tod angegeben und wird es schon in hinreichend alten Quellen. Nach einigen starb der alte Mann am Kern einer Traube, die ihm — denn so genau sind die Berichte — sein Schauspieler Kallippides schickte; nach andern musste er bei Vorlesen der Antigone, da er gegen das Ende auf eine lange Periode traf, die gar keine Interpunction zuliess, seine Stimme sehr anstrengen, und verlor mit der Stimme zugleich das Leben. Nach einer dritten Nachricht endlich (auch schon Diodor) verlor er das Leben aus Freude über den Sieg seines Drama's, als er, wie Valerius Maximus sagt, in hohem Alter, den Sieg noch erlangen zu können sehr besorgt war und doch endlich mit einer Stimme siegte.

Wenn ich nun erzähle, dass Euripides soll von Hunden zerrissen sein, Aeschylus seinen Tod fand, indem ein Adler eine Schildkröte auf seinen kahlen Scheitel warf, den er für einen Felsen hielt, dass Chrysippus der Stoiker soll vor Lachen gestorben sein, als er einen Esel Feigen essen sah, der Cyniker Diogenes an einem rohen Ochsenfuss, den er gegessen: so wird wol niemand sich bewogen fühlen, unter den Erzählungen von Sophokles auch nur eine für wahr zu halten. Wir haben hier sogar ein Zeugniss, man kann sagen ein ausdrückliches Zeugniss dagegen. Bald nach dem Tode des Sophokles führte der Komiker Phrynichus eine Komödie »die Musen« auf. Darin kamen die Verse vor: Glückseliger Sophokles, der nach langer Lebenszeit Verschied ein glücklicher und ein viel begabter Mann: Nachdem er viele schöne Tragödien uns geschenkt Und schön geendet von keinem Leiden heimgesucht. — So spricht man wol nicht bei ausserordentlichen Umständen des Todes. Ich nehme mir nicht die Mühe zu zeigen, dass die dritte Todesart, worauf man es allenfalls könnte beziehn wollen, alle innern und auch äussern Gründe gegen sich hat. In jenen Versen des Phrynichus spricht sich die auffallende Zärtlichkeit aus, mit der Sophokles

von der griechischen Komödie ist behandelt worden. »Denn liebenswürdig war er hier und ist er dort« sagt Aristophanes von ihm. Und jene Todesarten, die übrigens nicht Spott, sondern nur Spässe enthalten, ebenso wie die andern beigebrachten, führen uns wieder in eine andere Werkstätte der Erfindungen, die Komödie.

Ein älterer Kunstgenoss des Aristophanes war der bekannte Komiker Kratinus, welcher in dem allgemeinen Rufe stand und auch bei den Komikern deswegen des Spottes genug zu hören hat, dass er der Weinflasche zu fleissig zusprach. Nun heisst es in einer Scene des Friedens, wo über verschiedene Angelegenheiten Athens Erkundigung eingezogen wird: »lebt denn der weise Kratinus noch? — Der ist gestorben als die Lacedämonier einen Einfall machten. — Wie denn? — Er sank in Ohnmacht, als er sie ein volles Weinfass zerschlagen sah.«

Hier haben wir ein anschauliches Beispiel, wie solche Geschichtchen in der Komödie aufgebracht wurden, und namentlich auch über den Tod. Denn das wichtigste Ereigniss im Leben ist der Tod. Leider sind jene Erfindungen nicht immer so verständlich; nicht immer wissen wir, was damit gesagt sein sollte. Manchmal sind es reine Spässe, ganz gutmüthige oder weniger: eine recht derbe Glatze ziemte dem Grossvater der Tragödie wohl und dem Euripides solch ein infamer Tod. — Wie uns aber neben einem Tragiker gleich die andern begegneten, so neben dem Kratinus der gleichzeitige Komiker Eupolis, von dem wir in verschiednen unsrer Quellen lesen, er sei von Alcibiades auf der Fahrt nach Sicilien ins Meer geworfen worden. Damit verhält es sich so. Eupolis hatte in einer Komödie den Alcibiades verspottet wegen seiner Theilnahme an den für unzüchtig geltenden Orgien der thracischen Göttin Kotytto, die sich auch in Griechenland in jener Zeit eingeschlichen hatten. Man nannte die Theilnehmer *βάπται*, die Taucher oder Täufer, und so hiess auch jene Komödie, weil jene sacra mit einer Lustration der Eingeweihten, die durch ein Bad geschah, verbunden waren oder verbunden sein sollten: und diese Ceremonie war es eben besonders, welche sie in den Ruf der Unzüchtigkeit und Ausschweifung brachte. Wie nun Eupolis den Alcibiades als Theilnehmer an diesem Untertauchen darstellte, so sollte sich offenbar Alcibiades durch ein gleiches in der Wirklichkeit an ihm gerächt haben.

Ein Scholiast weiss sogar die Worte, die Alcibiades dabei gesprochen und obenein Verse:

> Untergetaucht auf der Bühne von dir will ich in des Meeres
> Well' eintauchend dir Tod geben im herberen Nass.

Cicero entschuldigt sich einmal gegen den Atticus über einen historischen Irrthum, worin er dem allgemeinen Glauben gefolgt sei. Dabei sagt er: »wer hat nicht gesagt, dass Eupolis der Dichter der alten Komödie von Alcibiades, als er nach Sicilien schiffte, ins Meer gestürzt worden? Das hat Eratosthenes widerlegt, indem er Stücke beibringt, die Eupolis nach jener Zeit aufgeführt. Wird deshalb Duris von Samos, ein sorgfältiger Geschichtschreiber, weil er mit vielen geirrt hat, verlacht?« Hieraus sehen wir, wie alt die Sage war, dass die Widerlegung des Forschers nichts verschlug, und wie dergleichen in Geschichtschreiber von bedeutendem Alter kam (denn Duris lebte unter Ptolemäos Philadelphos), die, wenn sie auch nicht sorgsam waren, doch bei vielen dafür galten, und jedenfalls als Quelle in den Händen der Spätern blieben, wie dies mit dem genannten Duris der Fall ist, den Plutarch, Diogenes Laertius und andre benutzt haben. Die Widerlegung des Eratosthenes kann uns schon recht sein; allein — zumal mitten in der Masse der Fictionen — auch ohne sie würden *wir* weder glauben, dass selbst der übermüthige Alcibiades einen Mitbürger so ohne weiteres beim Schopf gefasst, noch würden wir ihn für so empfindlich gegen den Spott der Komiker halten. Denn die ganze Fiction, wenn sie als Ernst genommen wird, verräth ein Missverständniss des griechischen Komödienspottes*).

Wären der uns übrig gebliebenen Schriften mehr, so würden wir jene Gegenbeweise verständiger Forscher häufiger antreffen; aber auch das Schauspiel, wie viele sie umsonst gewarnt, würde sich häufiger wiederholen.

Als Beispiel einer ausgedehnten Fiction der Komödie kann

---

*) Gar zu spasshaft ist die Wendung, die einige nehmen, Alcibiades Soldaten hätten den Eupolis nicht ersäuft, sondern nur im Wasser auf- und abgetaucht (Cram. An. P. I, 7): vielleicht zur Vermittlung erfunden, damit er später noch Stücke aufführen konnte.

nichts besseres gewählt werden, als Sappho und Phaon. Diese ganze bekannte Geschichte gehört der Komödie.

Wir kennen noch jetzt zwei Komödien unter dem Titel Phaon, von Plato und von Antiphanes; 6 unter dem Titel Sappho, eine aus der alten Komödie (von Amipsias), 4 aus der mittlern, eine aus der neuern (Diphilus). Die erhaltenen Bruchstücke sind gering. Wir müssen aus mittelbaren Quellen schöpfen. Von Phaon wird erzählt: Phaon war seines Gewerbes ein Fährmann von Lesbos (irgendwo Chios) nach dem Continent; einst habe er unbekannter Weise die Venus, die in ein altes Weib verkleidet war, unentgeltlich übergefahren. Dafür verjüngte ihn die Göttin und gab ihm eine Salbe mit, mit der er sich täglich salbte, und so der schönste Mensch wurde und alle Frauen in sich verliebt machte. Zuletzt, setzt einer hinzu, damit wir die Komödie recht handgreiflich haben, ward er getödtet, weil er auf einem Ehebruch ertappt ward. Nach Plinius ward er dadurch so schön, dass er eine Wurzel fand, die diese Kraft besitzen sollte. In den Liedern der Sappho scheint Phaon gar nicht vorgekommen zu sein. Die Person, glaube ich aus verschiedenen Gründen, ist von den Komikern nicht erfunden, sondern war, wie der schöne Daphnis in Sicilien, aus der Volkssage: allein die Komiker bemächtigten sich des schönen Adonis und brachten ihn mit der Sappho in Verbindung. In einer erhaltenen Scene des Platonischen Stücks finden wir ihn in einem Buche lesen, worin aufreizende Mittel aufgezählt sind; in einer andern, wie die Weiber sich in Haufen herandrängen und ihn sehen wollen.

Was die Sappho betrifft, so hatten es die Komiker dahin gebracht, dass schon einige ältere griechische Geschichtschreiber (Nymphis) sich nicht anders zu helfen wussten, als dass sie eine doppelte Sappho unterschieden, die Dichterin und eine Hetäre und zugleich Harfenmädchen. Ferner hatten sie ihren Mann (verheirathet aber war sie wirklich) Kerkolas genannt: und es ist wahrhaft lächerlich, wenn dieser Name ernsthaft in die Litteraturgeschichte gekommen ist bei Alten und bei Neuern, denn nichts kann gewisser sein als sein komischer Ursprung, der sich schon durch die obscöne Bedeutung verräth: *κέρκος* nämlich heisst cauda auch in der obscönen Bedeutung. Sie hatten recht zum Contrast ihr die beiden bissigsten griechischen Dichter, die Jambographen Hipponax und Archilochus, zu Liebhabern gegeben,

was wegen der Zeitverhältnisse ganz unmöglich ist. In der Heroide des Ovid, Sappho an Phaon, tritt auch ihr Alter gegen seine Jugend hervor und ihre Hässlichkeit: sie sei freilich klein von Wuchs und schwarz von Teint, schreibt sie ihm. Damit wusste auch Ovid nicht umzugehen; seine witzigen Pointen, die er dabei anbringt, haben nicht vermocht, der Sache das Komische abzustreifen: bin ich klein, lässt er sie sagen, so ist doch mein Name gross: bin ich nicht weiss, so hat sich auch Perseus in die Aethiopin Andromeda verliebt. Dagegen höre man die Stimme eines Zeit- und Landsgenossen, Alcäus, der sie in einem zufällig zu metrischen Zwecken erhaltenen Verse anredet:

Veilchenlockige, hehre, mildlächelnde Sappho.

Verhältnisse nun, welche man in Griechenland zu komischen Zwecken schuf, die den Griechen immer von neuem zu Spass und Gelächter vorgeführt wurden, wie viele Thränen mögen sie Deutschland schon gekostet haben! Auf welcher Seite der gesunde Sinn ist, möge man selbst beurtheilen. Das Verdienst, auf den komischen Ursprung der meisten Nachrichten von Sappho hingewiesen zu haben, gebührt Welcker in der Schrift: »Sappho von einem herrschenden Vorurtheil befreit.« Damit man sich aber von dem Umfang, in welchem die Erfindung der Komiker auf die Litteraturgeschichte einwirken konnte, eine angemessene Vorstellung bilde, so wird man sich erinnern, dass Poesie und Philosophie nicht für etwas beiläufiges galten, sondern als eingreifend und wesentlich gehörig zur res publica. Daher denn auch der ältern Komödie beide und ihre Repräsentanten vielfach den Stoff darboten. Wie ganze Komödien des Aristophanes und bedeutende Theile in andern sich darum drehen, ist hinreichend bekannt. Und so machten es die andern. In der mittlern Komödie aber wurden bei schon beschränkter Freiheit der Bühne nicht nur die Gelehrten, mit denen sie keine Umstände zu machen hatte, hervorgezogen: — aus dieser Periode stammen besonders viele komische Erfindungen und Uebertreibungen über die Pythagoreer oder Pythagoristen, wie sie sie nannten: — sondern neben der Mythologie, die sie nun humoristisch behandelte, bildete besonders auch die Behandlung der ältern Dichter eine eigene Klasse von Komödien. Ueber die in der mittlern Komödie verspotteten Dichter hatte man ein eigenes Buch: wie kolossal

unsre Verluste sind — was eine Kritik, die nicht irre gehn will, sich nicht oft genug vergegenwärtigen kann — und wie sehr wir verzichten müssen, das einzelne auf seine Quelle zurückzuführen, während wir die Vorstellung eines reichen Lebens und seiner unfehlbaren Wirkungen immer gegenwärtig haben müssen — das also mag man daraus ermessen, dass Athenäus an Stücken, die der mittlern Komödie angehören, deren wir kein einziges besitzen, über 800 kennt. Das wird oft nicht zu unterscheiden sein, ob, was den Stempel des Humors, der Komik, des Spottes an sich trägt, aus der Komödie seinen Ursprung hat oder aus den Reibungen des wirklichen Lebens in seiner damaligen Freiheit, Oeffentlichkeit und Gemeinsamkeit. Dieser Punkt verlangt seine eigene Betrachtung.

Man vergegenwärtige sich einmal den Schwarm der Philosophen, welche seit Sokrates die nächsten Jahrhunderte in Athen ihr Wesen trieben. Bei der unbeschränkten Gedanken- und Redefreiheit eines begabten Volks entwickelte sich jede Richtung; bei der durch Polizei und Convenienz nicht eingeengten Freiheit des Handelns entwickelten und äusserten sich die verschiedensten Richtungen. Da lehrte und gebahrte sich der Cyniker neben dem Aristippeer, der Epikureer neben dem Stoiker, und alle Mittelstufen hindurch in Akademikern, Aristotelikern und wie sie sonst Namen haben mochten und sich nach Anlage und Grundsätzen auch in derselben Schule verschieden schattirten. Und das alles bewegte sich nicht in der Zurückgezogenheit des Katheders: wo ein Philosoph, wenn's sehr gut kommt und er sehr liebenswürdig ist, einmal seine hundert Schüler um sich versammeln mag, aber doch seine Schüler: vielmehr auf öffentlichen Plätzen, in Hallen, Gymnasien, wo Neugierige und Wissbegierige, Geschäftige und Müssige, Freunde und Gegner, Lober und Spötter kamen und gingen, hörten und horchten, sahen und beobachteten, jeder nach der Stimmung die er mitbrachte. Und diese Philosophie war nicht eine buchgelehrte; sie hatte und sollte haben eine unmittelbare Beziehung auf das Leben; ausprägen sollten sich in den Handlungen der Philosophen, ja an seiner Person selbst seine Grundsätze; ging ja das bis zur Kleidung herab, an der man die verschiednen Schulen unterscheiden konnte, Mantel und Schuhe, Bart und Stock. Hatte nun einer das Bild eines Philosophen, ich will nicht sagen an Diogenes, aber an

Sokrates genommen, so war ihm die elegantere Haltung, in der Plato und die Seinigen aufzutreten pflegten, ein Anstoss, eine unphilosophische Weichlichkeit oder Ueppigkeit, die sie denn auch sogar als Unzüchtigkeit raillirten oder auch ernstlich glaubten, sie könne nicht dabei fehlen; und wie leicht sich zu der Vorstellung verzerrte oder erdachte Geschichten finden, weiss wol jedermann. Glaubte der eine — und selbst in einer und derselben Schule fand sich natürlich solcher Zwiespalt, — dem Philosophen gebühre sich von den Grossen und Königen fern zu halten, nicht Gunst, nicht Geschenk von ihnen anzunehmen: so brauchte der, welcher anderer Meinung war, für den Spott nicht zu sorgen, und für Geschichten, was er angenommen und dafür gelitten und geleistet, eben so wenig. Glaubte einer, die Weisheit, gestützt auf wenige Grundsätze, wie sie die Natur anweise, bestehe nur in der Tugendübung (ἄσκησις): gleich war ihm der Philosoph, den er seine Schüler angelegentlich in den Subtilitäten der Dialektik üben sah, im besten Fall eine lächerliche Figur. Mit solchem Bilde muss man an den Diogenes Laertius gehn, um in diesem Labyrinthe von Anekdoten und Erzählungen sich einen Weg zu finden.

Wenn Cicero einmal sagt (fin. 3, 25): »die Verkehrtheit wollen wir den leichtfertigen Griechen überlassen, dass sie mit böser Nachrede diejenigen verfolgen, von denen sie in ihren Ansichten über Wahrheit abweichen,« so mag dahingestellt bleiben, wie viel dabei ihrer Leichtfertigkeit anzurechnen sei: ein sehr grosser Theil fällt ohne Zweifel auf die angegebnen Verhältnisse des Lebens. Freilich aber das muss noch ins Auge gefasst werden, dass sie von jeder Art sentimentaler Schonung im Umgange sehr entfernt waren. Das lag nicht in ihrer Natur, noch in ihrer Verfassung: von den Spitznamen an, dergleichen fast ein jeder hatte und die sie so öffentlich gebrauchten, dass viele ganz gewöhnlich damit genannt wurden, ja der eigentliche Name förmlich damit vertauscht ward — war man durch alle Stufen des Lebens hindurch gewöhnt zu geben und zu nehmen, und derb.

Wir müssen noch der Oeffentlichkeit und Freiheit, wenn man will, Frechheit der Rednerbühne gedenken. Eine bedeutende Klasse von griechischen Schriftstellern bilden bekanntlich die Redner selbst. Die nun waren fast alle Partei; Aristokraten, De-

mokraten; für Philipp, gegen ihn: und sie schonten sich dabei persönlich wahrlich nicht, mochten sie auf der Volksbühne, mochten sie vor dem Richter an einander gerathen. Aber auch in Privatsachen, die sie für andere führten, ward es mit der Wahrheit nicht genau genommen. Was heutzutage hierin die Praxis ist, weiss ich eben so wenig, als was die Philosophen davon lehren. Panätius erlaubte dem Sachwalter: verisimile sequi etiamsi minus sit verum (Off. 2, 14). Und Cicero äussert sich einmal darüber mit merkwürdiger Offenheit (pro Cluent. c. 50). Die Derbheit des Tons, in dem das vorgetragen wurde, steigert jedenfalls den Eindruck der Gehässigkeit: und öffentlich wie es verhandelt war, wurde es weitergetragen, wenn auch die Rede nicht — was aber auch gewöhnlich war — schriftlich herausgegeben wurde. Das aber mochte noch schlimmer sein; denn in die Bearbeitung zu diesem Zweck trug man wol aus blos schriftstellerischen und künstlerischen Motiven noch manches hinein. (Bei Cicero ist das ohne Zweifel der Fall und zu wenig beachtet worden.) Athenäus hat uns das Bruchstück einer Rede erhalten, die Lysias für einen andern gegen einen Philosophen, den Sokratiker Aeschines geschrieben: »über eine Schuld.« Ich setze den Schluss her zum beliebigen Ergötzen oder Erschrecken:

»Mit Tagesanbruch kommen so viele vor sein Haus, ihr Geliehenes zurückzufordern, dass die Vorübergehenden glauben, er sei gestorben und sie versammeln sich zum Begräbniss. Und alle Einwohner im Piräus sind so gegen ihn gesonnen, dass sie meinen, es sei viel sicherer in das adriatische Meer zu schiffen als mit ihm Geschäfte zu machen. Denn was er borgt, hält er viel mehr für sein Eigenthum, als was ihm sein Vater hinterlassen hat. Hat er nicht gar das Vermögen des Salbenhändlers Hermäus in Besitz genommen, nachdem er seine Frau verführt, die siebzig Jahr alt ist? Indem er sich anstellte in sie verliebt zu sein, hat er sie so zu stimmen gewusst, dass sie ihren Mann und ihre Söhne zu Bettlern machte, ihn selbst aber in einen Salbenhändler verwandelte. So verliebt ist er mit seinem Püppchen umgegangen und genoss ihre Jugend, deren Zähne zu zählen leichter ist, als die Finger an ihrer Hand.«

Viel mehr dürfte hinter dem allen wohl nicht stecken, als dass Aeschines, obgleich ein Philosoph, der den Sokratischen Ton in seinen Dialogen so gut nachgeahmt haben soll als kein

andrer, das allgemeine menschliche Loos theilte, ein schlechter Zahler zu sein: arm war er nach andern und scheint manche Zweige des Erwerbs ergriffen zu haben. Gegen denselben Aeschines gab es noch eine andre Rede des Lysias über Sykophantie. Man glaubt Gründe finden zu können, warum in Lysias sich gegen Aeschines eine Feindschaft festgesetzt. Mag sein. Für das, wovon ich rede, macht es keinen Unterschied.

Doch ich komme zu einer andern Quelle unermesslicher Verunstaltungen und Erfindungen: jene sophistische und rhetorische Litteratur, welche sich besonders in der Gestalt von Reden und Briefen zur Aufgabe der Uebung und der Ostentation machte, im Namen bedeutender Männer der Vergangenheit Briefe zu verfassen, oder vertheidigend und angreifend sich in Reden über sie auszulassen. Insbesondre muss bemerkt werden, dass es schon von der Sophisten Zeit her eine besonders beliebte Aufgabe und Kunststück war, gerade diejenigen, die der allgemeine Ruf feierte, herabzusetzen und umgekehrt. Man nahm die Themata theils aus der mythischen Geschichte, wie man das Lob des Thersites und des Cyklopen, des Busiris schrieb, Klytämnestra über Penelope, Paris über Hektor erhob (Philodem. rhetor. p. 74 Gr.), theils aus der politischen Geschichte und Litteratur, die bei den Litteratoren natürlich besonders beliebt war. Von den ältesten Sophisten eingeführt blieb diese Art der Rhetorik gangbar; Isokrates übte sie mit seinen Schülern; sie war geschäftig unter den Ptolemäern; und in den römischen Jahrhunderten, als die Griechen, denen es bestimmt war, alle ihre Anlagen in Kunstform zu bringen, ihre Geschwätzigkeit zur Kunst gestalteten, lebte sie besonders zu Ende des ersten Jahrhunderts mit erneuter Energie wieder auf.

Das älteste Beispiel, wenn ich diesen Augenblick nicht irre, das in die Litteraturgeschichte gehört, mag die Anklagerede des Sokrates sein, welche ein Schüler des Isokrates, Polykrates verfasste. Diese Rede war lange vorhanden und der Glaube, dass es diejenige Rede sei, welche wirklich für Sokrates Ankläger geschrieben und wirklich gegen Sokrates gehalten worden, bei vielen verbreitet: schon Hermippus, ein Schüler des Kallimachus, der über Litteraturgeschichte viel schrieb, war dieser Meinung gewesen. So viel wir wissen, erst Favorinus, Zeitgenosse des Gellius, bemerkte, dem könne nicht so sein: denn in dieser Rede

des Polykrates würden die durch Konon wieder aufgerichteten Mauern Athens erwähnt: ein Ereigniss das 6 Jahre nach Sokrates Tode eingetreten. Dies ist ganz richtig. Aber auch ausserdem liegt uns die Sache ganz klar vor: da Isokrates im Busiris ausdrücklich an den Polykrates über diese Rede verhandelt, indem er ihm einen rhetorischen Fehler nachweist, und ausdrücklich als von einem rhetorischen Kunststück spricht. Konnte ein solcher Irrthum ohne Wirkungen bleiben?

Als Beispiel von Nachrichten, worin man augenblicklich die Erfindung solcher Rhetoren erkennt, wol schon von der schlechtern Sorte, mag uns Zoilus, die Homersgeissel wie er genannt wird, dienen. Er hatte ein Buch geschrieben, worin er eine Menge ästhetischer Ausstellungen und sprachlicher Fehler im Homer in spottendem Ton aufstellte. Dies galt nicht sowohl dem Homer selbst, als den Gelehrten, die sich mit ihm beschäftigten: wie schon die Bibel angegriffen ist, um die Theologen zu ärgern, oder aus Aerger über die Theologen. In dieser Opposition gegen die Gelehrsamkeit stand er auch nicht vereinzelt, sondern das waren kynische Grundsätze zu denen er sich bekannte.

Nun aber lesen wir, dass er Homers Bildsäule zu geisseln pflegte. Und von seinem Tode, um einige andere ähnliche Geschichten zu übergehn, sagt Vitruv: nach einigen sei er »gleich als ein Vatermörder« von Ptolemäus Philadelphus gekreuzigt worden, nach andern sei er gesteinigt, nach andern zu Smyrna lebendig verbrannt, endlich er sei von den versammelten Griechen in Olympia vom Felsen gestürzt. Dass er ihn mit Ptolemäus Philadelphus zusammenbringt, ist beiläufig ein Anachronismus. Er kann zu dessen Zeit nicht mehr gelebt haben.

Diese Rhetoren stellen in allen Verhältnissen das Leben dar, wie es nicht ist, darin besitzen sie eine wahre Meisterschaft: sie sind übertrieben unwahr in affectirtem Hass und affectirter Zärtlichkeit: und die Welt hat immer nichts zu thun, als sich um ihre zufälligen Helden zu kümmern.

Ueber die falschen Briefe hat uns Bentley die Augen geöffnet durch seine Dissertation über die Briefe des Phalaris und über die Briefe des Themistokles, des Sokrates, des Euripides. Dies ist eins von den seltenen Beispielen in der Gelehrtengeschichte, wo ein Beweis so geführt ward, dass jeder Zweifel abgeschnitten und unmöglich wurde. So war die Wirkung ausser-

ordentlich. Jetzt sehn wir alle die Unmöglichkeit, dass so etwas überhaupt nur aus der Wirklichkeit des Lebens hervorgegangen sein kann, und wir sehn es jetzt, nachdem uns die Augen geöffnet sind, auf vielen andern Gebieten; früher hatte kaum der eine oder der andre bescheidene Zweifel an der Aechtheit. Diese Gewalt des Vorurtheils wolle man auch den griechischen Litteraten zu Gute rechnen, wenn sie so vieles fortgepflanzt, ohne es in seiner Wunderlichkeit zu erkennen. Wiewohl auch freilich bei vielen der oft bewusste, oft unbewusste Reiz einwirkte, Frappantes vorzutragen. — In den Briefen des Phalaris kommt mehreres auf Litteraturgeschichte bezügliche vor, das läppisch ersonnen ist. Da Stesichorus in Katina stirbt und begraben wird, fordern die Himerenser die Asche ihres Dichters zurück; die Katinenser weigern sich; die Himerenser drohen ihnen mit Krieg. Phalaris bietet seine diplomatische Vermittlung an, er soll in Katina begraben bleiben, die Himerenser sollen ihm einen Tempel errichten: eine Ehre von der Niemand weiss und die auch keinem Dichter ausser in spätern Zeiten etwa dem Homer zu Theil geworden ist, dem der Epistolograph das eben nachgedichtet hat. Des Stesichorus Töchter lässt er auch vortreffliche Dichterinnen sein.

Es ist wahrscheinlich das ganze freundschaftliche Verhältniss des Stesichorus zu Phalaris, das wieder sehr zärtlich ist, von ihm erlogen; die ältere griechische Ansicht davon war eine ganz andre. Unser Rhetor hat auch, da er noch ein paar Dichter für den Phalaris brauchte, sie sich geschaffen.

Wir finden bei Himerius eine Uebungsrede: eine Anklage des Epikur auf Gottlosigkeit (wie Sokrates). Es ist gegen Epikur nie eine solche Anklage angestellt. Es ist eine Fiction, und so andre, ähnlich wie die römischen Rhetoren Gesetze fingiren, die nie existirten, um danach einen schwierigen Prozess zu führen. Die Juristen wissen zu sagen, zu welchen Irrthümern das Veranlassung gegeben hat. Dürfte ich mir noch erlauben, an einem Beispiele, das wir ziemlich verfolgen können, Ursprung und Fortgang einer Fiction bis in die spätern Zeiten darzustellen, so würde ich dazu die Nachricht von der Digamie des Sokrates wählen, worüber ein holländischer Gelehrter Luzac eine sehr schätzbare und umgreifende Untersuchung gegeben hat. Allein ich fürchte beschwerlich zu werden.

Die Lüge hat sich, wie gewöhnlich, auch diesmal so breit gemacht, dass wir von der Wahrheit, die schon von Natur schmächtiger ist und engern Raum zugemessen erhalten hat, erst wenig gesehn haben; und doch müsste noch mehr als eine Quelle genannt werden, aus der Erfindungen flossen, wenn es auf Vollständigkeit ankäme. Z. B. etwa wie Epigrammatiker, die ihre Kunst in Grabschriften berühmter Dichter und Gelehrten übten, ihnen die Väter mit symbolischen Namen erfanden, oder die erotischen Dichter Liebesverhältnisse. Ich habe jedoch die vorzüglichsten und den Griechen eigenthümlichsten Verhältnisse angedeutet, aus denen in die griechische Litteraturgeschichte mehr als in jede andere des Wunderbaren, des Sonderbaren, des Fabelhaften und des Wunderlichen gekommen ist. Die Geschichte des Unwahren zu verfolgen, kann wol nicht ganz ohne Interesse sein, auf welchem Gebiete es auch geschehe; und die Kritik, in welchem Bereiche sie auch geübt werde, erstreckt ihre Wirkungen weit hinaus. Für unsre Wissenschaft bedürfen wir aber meiner Meinung nach eine völlige Umgestaltung in der Behandlung der griechischen Litteraturgeschichte und ihrer Quellen. Die Art, dass jeder seinen Autor für sich betrachtet und aus der Ueberlieferung über ihn mit vermeintlicher Kritik das Wahre herausfinden will: wobei der Grundsatz befolgt wird, auf den man sich wol gar etwas zu Gute thut, alles für wahr gelten zu lassen, was allenfalls unter allenfalls vernünftigen Geschöpfen so einzeln betrachtet noch denkbar wäre: — ist wahrhaft unerträglich; nicht die Wahrheit, nicht der Geschmack findet bei dieser Fabel- und Anekdotenkritik seine Rechnung. Vielmehr mit dem Eindrucke der endlosen Verunstaltungen muss man den einzelnen Werkstätten nachgehen, aus denen sie hervorgegangen; die Massen jedesmal desjenigen, was von gleichem Eindruck ist, zusammenfassen: dann wird man sehen, was das Einzelne gelte! Wie ich das meine, wird wenigstens aus dem Vorangegangenen erkennbar gewesen sein, auch hoffe ich — mit welchem Recht ich das meine. Es war leicht diese wenigen Züge zu entwerfen; käme es aber darauf an, ein Werk zur vorhaltigen Grundlage dafür zu schaffen — so werden erst die Zeiten das sehen, die wieder einen Niebuhr sehen werden.

So schloss diese Abhandlung vor einigen Jahren da sie geschrieben ward. Heute möge sie also schliessen: »Wer das

tägliche Leben kennt oder auch nur die Zeitungen, weiss dass neben jeder bedeutenden Thatsache eine Menge von falschen Auswüchsen wuchert, von absichtlichen oder unabsichtlichen Entstellungen, selten alle bis zu ihrer Geburtsstätte zu verfolgen, aber alle dem reifen Beurtheiler vollkommen gleichgültig. Von der beliebten conciliatorischen Kritik dagegen wird jeder Notizenzuwachs als ein baarer Gewinn an Vermögen betrachtet: quilibet praesumitur bonus: und muss wegen allzudringenden Verdachtes auch ein Anklagezustand eintreten, man glaubt dennoch zur Defension alles Erdenkliche und kaum Erdenkliche versuchen zu müssen.« Dahlmann.

Anhang.

I. Ate.

1. Wie der Begriff der Schlechtigkeit vorzugsweise übertragen ward auf Feigheit, des Verlangens auf Liebe, des Schicksals auf Tod, der Verstümmelung auf Erblindung, und ähnlich Vieles, so Unglück auf Geistesunglück. Unglück, Unseligkeit, Unsal (ἄτη) nannte der Grieche jeden Zustand des Geistes, da der Geist, was seines Wesens ist, in freier Bewegung, Umsicht, Entschluss gehemmt ist, jeden unfreien Geisteszustand. So, wobei wir es am besten nachempfinden werden, Wahnsinn Prom. 911. Aj. 307. Ohnmächtige Betäubung Il. π, 805 (vom Schlag des Apollo), Quint. V, 324 (vor Wuth), Apollon. III, 975 (vor Liebesverlegenheit und Schaam), Philostr. vit. Apollon. p. 343 (geistige Ohnmacht, Unfähigkeit in Folge von Krankheit: doch ist hier wahrscheinlich die andere Lesart ἄση die richtige). Zornwuth, Grimm Apollon. IV, 228. 235. ἀτέοντες Herod. VII, 223. (Was dagegen Il. Υ, 332 unverständig heisst.) Kummer und Unmuth als die freie Geistesbewegung hemmend, mit ἀμηχανίη mehrmals von Apollonius verbunden, Apollon. I, 274. Quint. III, 659. Apollon. I, 1288 (vgl. 1286). III, 56, 504. Und unanstössig wäre ἀταίεσθαι für stupere, in dem ἀταιομένου κατὰ ἔργα im E. M. 162, 16, was sehr wohl ein späterer Epiker, das ἀγαιομένου κακὰ ἔργα Homers umbildend, gesagt haben könnte*). — Aber was vorzugsweise der unselige Sinn des Menschen ist, wird uns Theognis sagen (429):

> Φῦσαι καὶ θρέψαι ῥᾷον βροτὸν ἢ φρένας ἐσθλὰς
> ἐνθέμεν· οὐδείς πω τοῦτό γ' ἐπεφράσατο,
> ὅστις σώφρον' ἔθηκε τὸν ἄφρονα καὶ κακὸν ἐσθλόν.
> Εἰ δ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτό γ' ἔδωκε θεός,

---

*) ἀτύζειν, ἀτασθαλία treten sehr wohl in diese Analogie.

Erschien 1842.

ἰᾶσθαι κακότητα καὶ ἀτηρὰς φρένας ἀνδρῶν,
πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον.

Womit wir sogleich vergleichen wollen *ἄνολβος* für *ἄφρων*, *ἄβουλος*, *μωρός*, besonders deutlich Soph. Aj. 1156, und noch einigemal bei Sophokles (s. Ellendt)*). Und *κακοδαίμων*, *κακοδαιμονία*, worüber Preller zu Polemo p. 84. Dem. Ol. II, 20. Auch darin die meisten dieser Stellen gleich jener, dass der Unverstand in ethischer Bedeutung gemeint ist. Denn bekanntlich ist der Grieche sehr geneigt, zwischen Unverstand und Unrecht die Gränze nicht scharf zu ziehen, und zwar aus doppeltem Gesichtspunkte, weil erstens zum Begriff des Verständigen dem Griechen das von Hause aus mitgehört: sodann aber die Folgen! Denn nichts steht ja fester, als dass Unrecht sich selbst straft oder der Götter Strafe zu gewärtigen hat. Und gleichwohl welcher Mensch wäre von der Unseligkeit wol frei! *Ἤμβλακον· καί πού τιν' ἄλλον ἤδ' ἄτη κιχήσατο.* Archilochus fr. XXX, p. 108. Poet. min. Lips.

Das ist das »Unglück, das Alle verunglückt« (*T*, 91): das einst sogar unter den Göttern sein Wesen trieb, bis Zeus selber einmal heimgesucht, es vom Olympus schleuderte: und bald gelangte es zu den Werken der Menschen: da schreitet es mit weichen Füssen über den Häuptern der Menschen her: so ist es ungesehen und plötzlich da.

Allein doch auch im Olympus nicht hat es seine Wirksamkeit so verloren, als der Homeride diesmal dichtete. Denn, wie ein anderer erzählt (Hymn. Ven. 248), als Aphrodite ihrem Liebesverlangen zu Anchises nachgegeben, und als es vollbracht war, sprach sie zu ihm: »mir wird grosse Schaam unter den unsterblichen Göttern sein alle Tage immerfort um deinetwillen: die bisher meine Lockungen und mein Ersinnen fürchteten, womit ich sie alle den sterblichen Weibern gesellte: denn alle bändigte mein Wille. Nun aber siehe wird mein Mund es nicht mehr fassen, das auszusprechen unter den Göttern: denn gar sehr der Unsal verfiel ich (*ἐπεὶ μάλα πολλὸν ἀάσθην*), entsetzlich, unaussprechlich, und irrte ab vom Verstande und legte das Kind unter den Gürtel, dem Sterblichen gebettet.«

---

*) So auch wol gedacht *ἄνολβος παρὰ Στοϊκοῖς ὁ ἀπαίδευτος*, Schol. *Ω*, 536.

Ἀάσθη· καὶ γάρ τε θεοὺς ἐπινίσσεται ἄτη. Apollon. IV, 817. Und gar die Sterblichen: die in solchem Unsal selbst in die grösste Uebertretung und Fehl (*ὑπερβήῃ καὶ ἀμάρτῃ* Il. *I*, 501) gerathen gegen die Götter! Wohl ihm noch, wenn zur Erkenntniss gekommen er gegen Götter — und gegen Menschen, wenn er sie beleidigt, nicht störrisch verharrend, der — lahmen Abhülfe sich bedient, die sich ihm darbietet, des Bittens — und des Schenkens*). So wahr ist es selbst im besten Falle: wen die Ate einmal ergriff, sie ist unwiederbringlich: *ἡ δ' οὐ παλιν-άγρετός ἐστι* (Hes. Scut. 93).

2. Dadurch, dass das Wort sowohl die innere Unsal bedeutet, als äusseres Unglück, erhält es eine besondere Ausdehnsamkeit. Das Unglück, in sofern es sich im Verstande als Irrsal zeigt, wird eben oft angesehen als der erste Act gleichsam eines fortwirkenden Unglücks: der nächste, der auch mit dem ersten zusammenfallend gedacht werden kann, ist die thörichte, unrechte Handlung, die in der Irrsal begangen wird, — der dritte, wenn nun der Schaden zur Erscheinung kommt. Man darf also in solchen Fällen nicht unterscheiden wollen, ob die Irrsal, ob die Folge gemeint sei, vielmehr man soll Beides zusammen denken, die Irrsal mit Rücksicht auf ihre Fortentwickelung. Und dazu ist nun das Wort *ἄτη* vermöge seiner einfachen Doppelbedeutung vortrefflich geeignet. Von Ajax heisst es (*δ*, 502), als ihn Poseidon auf den Felsen gerettet: *καὶ νύ κεν ἔκφυγε Κῆρα καὶ ἐχθόμενός περ Ἀθήνῃ, εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκφυγε καὶ μέγ' ἀάσθη*: man muss die Thorheit (hier unmittelbar durch die thörichte Handlung bezeichnet), und dass sie Schlimmes nach sich ziehen wird, zusammen denken. So heisst es V. 509: der Felstrumm fiel in das Meer, *τῷ ῥ' Αἴας τὸ πρῶτον ἐφεζόμενος μέγ' ἀάσθη*: dort hatte seine Ate in seiner Thorheit den Anfang genommen.

Von Zeus (*T*) fordert Juno hinterlistig den Schwur. Er

*) Die Stelle Il. *I*, 502—512 geht blos auf Fehl der Menschen gegen die Götter. 509 nehme ich in *ὤνησαν* als Subj. die *Λιταί*, in *ἔκλυον* die Götter. Nur zu verstehen ist das Ganze, wenn man gedenkt, dass *ἄτη* äusseres Unsal sowohl ist als das innere, die personificirte Göttin Ate, die das eine und das andre giebt, eine und dasselbe. Mit 513 geschieht der Uebergang auf Achill und Agamemnon, der dem Sinne nach klar ist: die Worte *πόρε καὶ σὺ Διὸς κούρῃσιν ἕπεσθαι τιμήν, ἥτ'* — sind mir undeutlich.

aber erkannte ihre Hinterlist nicht, sondern er schwur den grossen Eid: da ward er sehr verunglückt (ἔπειτα δὲ καὶ μέγ' ἀάσθη). In dem Augenblicke, da er thörichter Weise die List nicht merkte und schwur, ging seine Ate an mit dem ersten Act in ihm. Besonders erinnere man sich zurück an die obige Stelle, wo Aphrodite das ἀάσθην selbst erklärt — ἀπεπλάγχθην δὲ νόοιο, παῖδα δ' ὑπὸ ζώνῃ ἐθέμην. Wenn von dem Meineidigen gesagt wird Hesiod. Op. 281

> ὃς δέ κε μαρτυρίῃσιν ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσας
> ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀάσθη,
> τοῦ δέ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται,

so ist nur für den, der's auf diese Weise denkt, das verständlich und fassbar, dann aber auch vollkommen. Und in der Nachahmung bei Moschus IV, 76 durch βλάπτειν

> ἴστω γὰρ Κούρη τε καὶ εὐέανος Δημήτηρ,
> ἅς γε μέγα βλαφθείς τις ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσαι
> δυσμενέων

ist nur so der böse Wunsch für die Feinde zutreffend. So wird man sich die Stelle vom Centauren φ, 295 ff. zur Klarheit bringen können. Und so fort. Es ist wichtig, dass man diesen Begriff zu denken sich gewöhne.

Ob es jedoch im einzelnen Falle so zu denken sei, muss der Zusammenhang ergeben. Wenn Agamemnon (*I*, 116) sagt: ἀασάμην οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι: und ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην, φρεσὶ λευγαλέῃσι πιθήσας, ἂψ ἐθέλω ἀρέσαι, so kann hier nur die innere Unsal und etwa die unselige Handlung gedacht werden, nicht die schädlichen Folgen, die er davon gezogen: ebenso ἐμὰς ἄτας 115. Ebenso z. B. Apollon. I, 1333 ἀασάμην, IV, 817 ἀάσθη. Dagegen *T*, 186. 187 vgl. 88 bei ganz ähnlichen Worten anders: wo Agamemnon sich nicht anklagt, sondern entschuldigt. Oder wo einer eben, indem er den Schaden empfindet, zur Erkenntniss kommt, s. Apollon. II, 623. Doch, wie gesagt, man wolle weder dem Substantivum, noch dem Verbum, wo der Zusammenhang nicht auf diese Auffassung führt, sie gewaltsam aufzwingen. Dahin rechne ich z. B. Il. *Z*, 356. *Ω*, 28.

3. Ebenso hängt es von Umständen ab, ob durch die Be-

zeichnung thörichten, unrechten Handelns als Ate der Mensch entschuldigt werden soll oder im Gegentheil.

Wenn ich die ethische Aphrosyne als Unsal bezeichne, so kann ich das eben thun, um die Grösse derselben noch mehr hervorzuheben: Antig. 1257 *καὶ μὴν ὅδ' ἄναξ αὐτὸς ἐφήκει Μνῆμ' ἐπίσημον διὰ χειρὸς ἔχων, Εἰ θέμις εἰπεῖν, οὐκ ἀλλοτρίαν Ἄτην, ἀλλ' αὐτὸς ἁμαρτών.* Ich kann es aber auch thun, da wahrlich doch nicht abzusehen ist, wie ein Mensch ein Unsal sich selbst zuziehen wird, um das Unbegreifliche zu erkennen zu geben. Da wird es denn Entschuldigung, da denke ich denn daran, dass diese Unsal Alle befällt; da setze ich denn hinzu: ein Gott selbst muss das so gewollt haben, ein Gott muss mich irre geleitet haben*). Gutes und Böses geben überall die Götter, nicht nur Aeusseres, sie wirken auch auf Entschlüsse ein; allein gerade das auffallende Gute oder Böse mahnt dringender daran, an solche Einwirkung zu denken.

4. Wenn ich bisweilen mich des Wortes »Unglück« für *ἄτη* bedient habe, so muss davon ja der Begriff des Zufälligen, der bisweilen in unserm Unglück liegt, entfernt bleiben: nur das Unglück ist gemeint, wie dort

Doch mit des Geschickes Mächten
Ist kein ew'ger Bund zu flechten,
Und das Unglück schreitet schnell.

Das Unglück als ein Schaden bringendes, Leiden bringendes, das ist der eigentliche Begriff. Aesch. Pers. 826 *ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσεν στάχυν ἄτης, ὅθεν πάγκλαυστον ἐξαμᾷ θέρος***).

Dadurch ist es nun besonders geeignet zur Personification:

---

*) Bisweilen »ein böser Gott.« Erinnys, Homer. *νῦν δὲ μέγ' ἀασάμεσθα, κακὸς δέ τις ἤπαφε δαίμων* Quint. V, 422.

**) Vollkommen richtig *πῆμα ἄτης* Soph. Ajax 363. *τὰν ἀνθρώπου ζωὰν ποικιλομήτιδες ἆται πημάτων πάσαις μεταλλάσσουσιν ὥραις* (etwa *μεταλλάσσουσι μορφαῖς*) Soph. fr. Ter. IX. *ἄτης πῆμα δυσίμερον* Apollon. IV, 4. *Ἄτη βλάπτουσ' ἀνθρώπους* Hom. *τότε δ' ὕβριος αἶσα καὶ ἄτης γίγνεται ἀργαλέη, κακὰ δ' ἀνθρώποισιν ὀπάζει* Panyas. Ath. 36. d. *βλαψίφρων ἄτη* Tryph. 411. *Κύπρις σφιν θυμοφθόρον ἔμβαλεν ἄτην* Apollon. I, 803. Denn auch bei der Uebertragung auf den Geist wird man die Stellen erst genau verstehen, wenn man es objectiv fasst, z. B. Sept. 683

bald als ein böser Dämon der Menschen, bald, in sofern es in verschiedenen Gestalten da ist oder hier und dort, in der Mehrheit gedacht (wozu ich die Analogien nicht erst anzuführen brauche):

Procop. bell. Vandal. p. 407 Bonn. *οὐκ ἦν οἶμαι Γώδας ὁ τὴν νῆσον ἡμῶν ἀποστήσας, ἀλλά τις ἄτη ἐξ οὐρανοῦ ἐς Βανδίλους ἐπιπεσοῦσα· σέ τε γὰρ ἐξ ἡμῶν καὶ Βανδίλων τοὺς δοκίμους ἀφελομένη ἅπαντα συλλήβδην ἐκ τοῦ Γιζερίχου οἴκου τἀγαθὰ ἥρπασε.* Plut. Alex. 3: die Magier, als (am Geburtstage Alexanders) der Dianentempel abbrannte, *τὸ περὶ τὸν νεὼν πάθος ἡγούμενοι πάθους ἑτέρου σημεῖον εἶναι διέθεον βοῶντες ἄτην ἅμα καὶ συμφορὰν μεγάλην τῇ Ἀσίᾳ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τετοκέναι.* Im Quint. Sm. IV, 201 im Wettlauf ist Teukros schon Allen voran: da fällt er über einen Strauch:

> *ἀλλ' ὅτε τέρματ' ἔμελλον ἱκανέμεναι μεμαῶτες,*
> *δὴ τότε που Τεύκροιο μένος καὶ γυῖα πέδησαν*
> *ἀθάνατοι· τὸν γάρ ῥα θεὸς βάλεν ἠέ τις Ἄτη*
> *ὄζον ἐς ἀλγινόεντα βαθυρρίζοιο μυρίνης.*

So wird auch Apollon. III, 306 erfordert *ἠέ τις Ἄτη σωομένοις μεσσηγὺς ἐνέκλασεν*; Kallimach. bei Herod. *μον. λ.* 42, 28 *εἴτε μιν* (doch wohl Helena) *Ἑλλήνων χρὴ καλέειν Ἀάταν.* Eine grosse Scene lässt Nonnus die Ate spielen XI, 113 ff., wo sie, der Hera dienend, den Spielgenossen und Liebling des jungen Dionysos, den Ampelos, ersieht, da er allein einst auf den Bergen jagt, und ihn beredet (*τοίῳ μειλίξατο μύθῳ*) einen wilden Stier zu besteigen: auf dem er seinen Tod findet. — In der Topographie der Unterwelt war wie ein *ἄλσος Ἐριννύων*, so ein *Ἄτης λειμών*, dies wie es scheint derjenige Ort, wo alle die menschlichen Leiden wohnten, wie sie Virgil VI, 273 aufzählt: dann von den Philosophen seit Empedokles die Erde so genannt,

---

μήτε σε θυμοπληθὴς (die zornerfüllende) *δορίμαργος ἄτα φερέτω.* Dion. Hal. Ant. Rom. VIII, 61 *Ἐκείνῳ γε οὖν ταύτας ὁ δαίμων τὰς ἀρετὰς χαρισάμενος ἑτέρας οὐκ εὐτυχεῖς κῆράς τε καὶ ἄτας προσῆψε*, unglückliche Eigenschaften, die ihm Verderben brachten. — Von den neuern Epikern gebraucht für äusseres Unglück der Halieutiker das Wort besonders häufig und zwar meistens sehr hervortretend in objectiver Bedeutung, wie z. B. wenn er die Angel *ἄτη* nennt III, 208. IV, 247. *πυρὸς βέλος, ἀστέρος ἄτην* u. s. w.

und sprichwörtlich geworden »ein Jammerthal« (Walz Rhet. I, 493, 487)*). Der λόφος Ἄτης u. s. w.

Solche böse Dämonen wirken oft im Dienste hoher, strafender Gottheiten (wie, um etwa dies zu nehmen, die Keren dem Apollo folgen Oed. R. 471). Quint. *Α*, 753

> ἔστι Θέμις καὶ γλῶσσαν ἀναιδέα τίνυται Ἄτη,
> ἥτ' αἰεὶ μερόπεσσιν ἐπ' ἄλγεσιν ἄλγος ἀέξει.

Und gerade als Rächerin der Ueberhebung, wie hier, erscheint sie in dem schönen Fragment des Rhianus Stob. T. IV, 34. Mein. S. 29, und zwar, auch darin übereinstimmend, Ζηνὶ θεῶν κρείοντι Δίκη τ' ἐπιῆρα φέρουσα. So wird sie gleichsam eine πάρεδρος der Ueberhebung rächenden Gottheiten und findet sich spät selbst im Kultus: s. die Inschriften im Forcellini, besonders Justitiae, Nemesi, Atis quam voverat aram Numina sancta colens Cammarius posuit**). Natürlich: denn nichts steht in der Griechen Ueberzeugung so fest, als dass Ueberhebung Unsal nach sich ziehe und erzeuge: ὕβρις ἐκάρπωσεν στάχυν ἄτας, wie wir eben bei Aeschylus lasen. Αὐθάδης τρόπος πολλάκις βλαβερὰν ἐξέλαμψεν ἄταν Pind. Diog. La. V, 48. Und so öfter gerade ἄτη verbunden mit ὕβρις, Hes. Erg. 218. Solon V, 13. XV, 35.

Wichtig ist die Personification für die Stelle Il. *Κ*, 391 πολλῇσιν μ' Ἄτῃσι παρὲκ νόον ἤγαγεν Ἕκτωρ. Er will sagen, es gehörte mehr als eine Ate dazu: mehr als eine Ate musste gleichsam dem Hektor helfen, dass ich durch ein so eitles Versprechen mich in solch ein gefährliches Wagestück berücken liess.

Nägelsbach ist in Behandlung der Ate so unglücklich gewesen, dass man sich wohl erlauben durfte, auch im Umriss nur die Sache wieder zur Sprache zu bringen. —

Bei den Erklärern der Tragiker ist immer noch eine Neigung sichtbar, ἄτη durch moralische Verblendung zu erklären, auch an Stellen, wo es durchaus nur, und nicht in diesem be-

---

*) S. Karsten zu dem Verse des Emped. Ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότον ἠλάσκουσα p. 165—167. Sturz p. 455. Zu fehlen scheint Julian or. VII, p. 226. B.

**) Ich habe schon in der Abhandlung über Hybris auf den Irrthum aufmerksam gemacht, der Ate mit Nemesis verwechselte.

sondern Sinne, Unglück, Unsal bedeutet. — Es ist in späterer Zeit die Ate als Göttin der Verblendung ziemlich fallen gelassen. Wie das Wort in der Prosa nicht gangbar ward, so war die überwiegende Vorstellung in mancherlei Wendungen des Ausdrucks diejenige, die in dem eigentlichen Ausdruck *θεοβλάβεια* auch die Vorstellung sogleich erklärt.

Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος
ἔργμασιν ἀνθρώπων· πολλάκις εἰς ἀρετὴν
Σπεύδει ἀνὴρ κέρδος διζήμενος, ὅντινα δαίμων
Πρόφρων εἰς μεγάλην ἀμπλακίην παράγει,
Καί οἱ ἔθηκε δοκεῖν ἃ μὲν ᾖ κακὰ ταῦτ' ἀγάθ' εἶναι
Εὐμαρέως· ἃ δ' ἂν ᾖ χρήσιμα ταῦτα κακά:

Theogn. 402. — Antig. 618. U. s. w.

II. Richtige Benutzung einiger der ältesten religiösen Urkunden der Griechen.

Die Hesiodeischen Werke und die Homerischen Hymnen, diese so vorzüglich wichtigen Urkunden zur Einsicht in die griechische Religion, sind uns in »so fragwürdiger Gestalt« überliefert, dass man weder den ungestörten Genuss, noch den, worauf alles ankommt, ungestörten Eindruck empfangen kann, ohne sich mit diesen Verunstaltungen ins reine gesetzt zu haben. So viel mir in dieser Beziehung über den Apollohymnus, die Einleitungen der Theogonie und den Hesiodeischen Schild deutlich geworden war, habe ich auf Anlass der Hesiodeischen Studien und der Ausgabe des Schildes (1840) von Ferdinand Ranke, der die Ueberlieferung als heil und ächt verfocht, und also gegen ihn auf folgende Weise ausgesprochen. Der Ansicht von den sechs Apollohymnen ist Schneidewin in seiner Bearbeitung des Hymnus an Apollo beigetreten. Kleine Differenzen über den genauen Schluss des einen oder andern sind nicht wesentlich.

Der Homerische Hymnus an Apollo beginnt mit der Darstellung, wie der erzürnte Apollo mit gespanntem Bogen in den Saal des Zeus unter die versammelten Götter tritt; alle weichen erschrocken, ausser Zeus und Leto: sie seine Mutter nimmt ihm ohne Widerstreben Bogen und Köcher ab und freut sich über ihren herrlichen Sohn. Diese Verse bis 13 sind ein kleines Gemälde der reizendsten Art und könnten für sich einen vollständigen Hymnus bilden*). Die hiernächst folgenden fünf Verse 14—18, das *χαῖρε* der Leto, sind mit dem vorhergehenden weder vereinigt noch vereinbar und können, woher sie auch stammen

*) *μίμνε* das Imperf. im V. 5 ganz wie *στεῖχεν* Theogon. 10. So auch Nic. Ther. 285 *ἔχεσκεν*. Unsicher *κτίζον* Emped. 1, 87 Sturz. (Karsten 160).

mögen (ursprünglich scheint es der Schluss eines Hymnus an die Leto) für nichts anderes gelten als eine Interpolation. Aber auch den neunzehnten Vers πῶς τ' ἄρ σ' ὑμνήσω nach Ausscheidung der genannten Interpolation als Fortsetzung an 13 zu knüpfen, geht nicht an. Denn nachdem der Dichter ohne Verlegenheit über die Situation, die er wählen soll, angefangen und in einer bestimmten Situation ausführlich den Gott geschildert, ist die Frage ohne Verstand: wie also soll ich dich singen? Das vielmehr passt für den Anfang eines Hymnus. Die ersten dreizehn Verse können nicht nur, wie ich sagte, ein vollständiger Hymnus auf Apollo sein, sondern sie sind es wirklich: und V. 19 fängt ein zweiter an, dem nur der Anfangsvers fehlt: der Anfangsvers des ersten Hymnus kann bequem wieder dazu gelesen werden. Dieser zweite Hymnus aber geht nur bis V. 24: er ist unbedeutend, aber nicht unbedeutender als mehrere andre kleine Hymnen in dieser Homerischen Sammlung. Dagegen mit V. 25 fängt ein dritter grosser und guter Hymnus an, wie Apollo in Delos geboren und dort seine Verehrung gegründet wurde. Es fehlen auch ihm die Anfangsverse: man hat die Anfänge des ersten und des zweiten Hymnus 1 und 19 dazu zu lesen. Er geht bis 178, den bekannten und allgemein angenommenen Schluss für den Hymnus auf den Delischen Apollo. V. 179—181 eine Interpolation von drei abgerissenen Versen. — 182—206 stellen sich dar als ein vierter Hymnus, und zwar als ein Gegenstück zum ersten. Wie dort die Erscheinung des zürnenden Apollo mit dem Bogen im Saale des Zeus geschildert war, Schrecken unter den Göttern verbreitend, mit dem Abschluss, wie seine Mutter Leto über den Sohn sich freut: so hier, wie der heitere Apollo mit der Phorminx von der Erde her im Saale des Zeus erscheint, Fröhlichkeit unter den Göttern verbreitend, mit dem Abschluss, wie seine Eltern Leto und Zeus über ihren Sohn sich erfreuen. Einen oder ein Paar Anfangsverse aus dem gangbaren Apparat dazu zu singen, war vermuthlich von Anfang der Aufzeichnung her dem Rhapsoden überlassen (etwa auch V. 1. 2 mit der geeigneten leichten Aenderung). — V. 207. 214 πῶς τ' ἄρ σ' ὑμνήσω — ἦ ὡς τὸ πρῶτον — haben wir dieselben Hymnenanfänge und dieselbe Art der Aufzeichnung, wie 19. 25. V. 207—213 ist der fünfte Hymnus (durch einige ausgefallene Verse entstellt), 214 bis Schluss der grosse Hymnus auf den

Pythischen Apoll, ein Gegenstück zu dem dritten Hymnus, Gründung der Apollinischen Verehrung in Pytho. Um ihn richtig zu würdigen, muss man die Keckheit beobachten, die dem Charakter des Gottes gegeben ist, mit welcher er selbst andere Gottheiten behandelt. Dies beachtet, ist die Schilderung, wie er gegen Telphusa verfährt, trefflich. Dass er so sein werde, wusste die Inselgöttin Delos (V. 67); dass er so sei, wusste aus Volksglauben oder aus eben den alten Hymnen Aeschylus, der seinem Apollo in den Eumeniden eben dies kecke Wesen verlieh.

Ist es richtig, dass wir hier eine Sammlung von Apollohymnen haben, so kann man das als eine Art Rhapsodenbrevier ansehen: man kann annehmen, die Aufzeichnung geschah anfänglich für die Rhapsoden: Anfangsverse und Schlussverse, *χαῖρε* u. s. w., wurden unordentlich geschrieben, entweder ein für allemal oder vielemal, oder auch man überliess das dem Rhapsoden, der in alter Zeit die Art der Aufzeichnung eben so gut verstand, als ihm die Ausfüllung leicht war. — Dass mehrmals in diesen Hymnen Gegenstücke vorkommen, führt wieder darauf, denn auch anderwärts tritt es uns nahe, dass schon in der ersten Entstehung alter Dichtungen Anlass zu solchen Correspondenzen lag, wahrscheinlich nicht blos durch die Anregung des Gedächtnisses, sondern durch Wettgesang über denselben Gegenstand.

Mit unsern Apollohymnen vergleiche ich das Proömium der Theogonie. Man fange einmal zu lesen an V. 81, so hat man bis V. 93 einen hübschen Hymnus an die Musen über das Thema: sie verleihen den Königen die Beredsamkeit, womit sie in Rath und Gericht herrschen und Staunen und Bewunderung erregen. Wer nun nicht glauben kann, dass nach den gangbaren und angenommenen Gesetzen des Denkens und Redens das folgende damit vereinbar sei, der wird V. 94—103 einen andern Hymnus sehen über das Thema: sie verleihen dem Sänger süssen Gesang, und wo jemand traurig läge, wenn der Sänger mit der Gabe der Musen erscheint, vergisst er seinen Kummer. V. 94—97 steht mit einem wohl nicht ganz treffend gebildeten Anfangsverse und mit Schlussversen an die Musen als vierundzwanzigster Hymnus unter den Homerischen. V. 104—115 bildeten für den, der diese Musenbelobungen der Theogonie voranschickte, einen passenden Uebergang zu dem Ge-

dicht. Als Anfangsvers zu beiden Hymnen passt schon V. 1 des Ganzen (s. Herm. praef. hymn. XIX): vielleicht überliess man auch das dem Rhapsoden nach Belieben. Mit V. 52 beginnt ein dritter, dem Vorangehenden nicht anschliessender Hymnus an die Musen, bis 74. V. 52 sollte vielleicht Schlussvers des vorigen und Anfangsvers für diesen zugleich bedeuten. Ein anderer Anfang für diesen Hymnus scheint wenigstens nicht nothwendig: wie *ὦ δώματ' Ἀδμήτει'* und ähnliches. V. 62—67 sind Interpolation und scheinen es auch zu bleiben, wenn sie früher an einer andern Stelle sollten gestanden haben, wie Mützell meint. *αἳ τότ' ἴσαν* V. 68 heisst: damals als sie in Pieria geboren waren. V. 75—79 scheint nur eine ungeschickte Erweiterung dieses Hymnus von einem, der die Musennamen anbringen wollte. — V. 36—51 und wieder V. 1—35 sind zwei andere Weisen, womit die Theogonie einleitete. Das Vorderste (1—35) hat schon seinen Uebergang: für das zweite und dritte genügt V. 104, doch ist für das dritte (ich meine 52—74) auch das ganze von 104—115 noch nicht unangemessen. Die Proömien der Theogonie hatten die Gestalt von Musenhymnen (vergl. Apollon. Rhod. *ἀρχόμενος σέο, Φοῖβε, παλαιγενέων κλέα φωτῶν μνήσομαι*), einige mit einem besondern Uebergange für das Gedicht. Die beiden ersten sind offenbar gleich für ein Gedicht des folgenden Inhalts berechnet, auch vom dritten ist es nicht unwahrscheinlich: die folgenden mögen eher ursprünglich bei andern Gelegenheiten entstanden und auch anderwärts gebraucht sein: dass sie zur Einleitung in die Theogonie angewendet wurden, dafür sprechen die Uebergangsverse 105 ff. Wurden sie so gebraucht und schlossen sie dann, wie sie mussten, die andern Proömien aus, so können sie auch mit allem Recht verschiedene Recensionen des Proömiums genannt werden. Es war Anlass gegeben, dies zu erinnern.

Dies ist meine Meinung über das Proömium der Theogonie. Hr. Ranke in der erstgenannten Schrift sucht, wie die ganze Theogonie, so auch das Proömium nach der jetzigen Ueberlieferung als ganz zusammenhängend und ursprünglich zu behaupten.

Im Schilde des Hercules heisst es V. 48 ff.

ἡ δὲ θεῷ δμηθεῖσα καὶ ἀνέρι πολλὸν ἀρίστῳ
Θήβῃ ἐν ἑπταπύλῳ διδυμάονε γείνατο παῖδε,

οὐκέθ' ὁμὰ φρονέοντε, κασιγνήτω γε μὲν ἤστην,
τὸν μὲν χειρότερον, τὸν δ' αὖ μέγ' ἀμείνονα φῶτα,
δεινόν τε κρατερόν τε, βίην Ἡρακληείην,
τὸν μὲν ὑποδμηθεῖσα κελαινεφέϊ Κρονίωνι,
αὐτὰρ Ἰφικλῆ λαοσσόῳ Ἀμφιτρύωνι,
κεκριμένην γενεήν· τὸν μὲν βροτῷ ἀνδρὶ μιγεῖσα,
τὸν δὲ Διῒ Κρονίωνι, θεῶν σημάντορι πάντων.

An dieser Stelle haben schon mehrere Anstoss genommen. Wolf sagt, die Mattigkeit dieser Verse fühle jedermann. In der That scheinen sie unerträglich. Allein unser Herausgeber, wie ich sehe, rechtfertigt alles, im Wesentlichen so: »Mir scheint, sagt er, das einzelne nach dem Willen des Autors so fortzuschreiten. Zuerst erzählt er, dass Alkmene von Jupiter und Amphitruo geschwängert Zwillingsbrüder in Theben geboren 48. 49. Ihre Geschichte von Kindheit an zu erzählen ist nicht seine Absicht. Indem er aber ihr ganzes Leben betrachtet, erscheint ihm zuerst das wunderbar, dass sie, wiewohl Brüder, doch in Anlagen und Wesen äusserst verschieden sind. Nun in den folgenden Versen beschreibt er zuerst genauer, in wiefern sie verschieden gewesen 51, sodann nennt er sie selbst und giebt ihre Väter an, endlich in den beiden letzten Versen erklärt er die Ursache ihrer Verschiedenheit, indem er sagt, der eine sei der Sohn eines Menschen, der andere des Königs der Götter gewesen.«

Hier ist zuförderst ein Fehler in der Angabe aus dem Text: »zuerst erzählt er, dass Alkmene von Jupiter und Amphitruo die Söhne geboren habe.« Im Texte steht aber »von einem Gotte und Menschen,« θεῷ τε καὶ ἀνέρι. Dass aber der Verfasser dies für so gleichgültig hält, hängt mit dem zusammen, was ich zweitens zu bemerken habe. Nie kann eine Stelle dadurch gerechtfertigt werden, dass man die Gedanken als zur Sache gehörig oder zu einander passend angiebt, sondern wesentlich ist es zu betrachten, nicht nur, was gesagt ist, sondern wie: erstens wie die einzelnen Gedanken ausgedrückt sind: daher nicht etwas Allgemeines als Sinn angegeben werden darf oder etwas Beliebiges, was wol auch darin liegt, sondern das, was der Schriftsteller durch die Art seines Ausdrucks hat hervorheben wollen. Wonach z. B. zwischen Jupiter und Amphitruo und zwischen Gott und Menschen grosser Unterschied stattfinden

kann. Zweitens aber, wie die einzelnen Gedanken, welche nun dem Ausdruck des Schriftstellers gemäss aufgefasst werden, verbunden sind, ob in gehöriger und zweckmässiger Reihenfolge, ob durch die richtigen sprachlichen Uebergänge. Drittens, selbst wenn alles dieses richtig gefunden wird, ob der Styl der ganzen Stelle mit dem Styl des Uebrigen übereinstimme, in Colorit, Ausdruck, Kraft, Ausführlichkeit. Daher Stellen, die an und für sich in jeder Hinsicht vortrefflich sind, dennoch als ungehörig und dem Autor fremd mit vollkommenem Rechte können behauptet werden. In unserer Stelle könnte hiernach möglicherweise auch wichtig sein, dass er nicht blos »sie selbst nennt,« sondern den einen mit stark hervorhebenden Ehrenwörtern: es könnte darauf ankommen, ob es wohlgethan scheine, dass er erst ihre Verschiedenheit nennt, dann sämmtliche Namen, — und manches andere.

Zunächst muss zugegeben werden, dass, wenn die Stelle mit Vers 52 *δεινόν τε κρατερόν τε βίην Ἡρακληείην* schlösse, gar nichts würde vermisst werden. Denn durch *ἡ δὲ θεῷ δμηθεῖσα καὶ ἀνέρι πολλὸν ἀρίστῳ* ist vollkommen hinreichend angegeben, dass die Ursache ihrer gleich zu nennenden Verschiedenheit in der Verschiedenheit ihrer Väter lag; das namentliche Hervorheben des gewaltigen Herakles in dem zum Schlussvers vortrefflich geeigneten V. 52 ist um so befriedigender, da auf dessen Geburt alles hinzielte (s. V. 27—29), und der Name Iphikles, von dem eben nichts weiter als der Name zu nennen war, kann sehr wohl entbehrt werden, zumal bei so allbekannten Heroen. Wollte er den Namen Iphikles gleichwohl nennen, so ist wenigstens matt, dass er zwei Verse verbraucht, worin ausser dem Namen Iphikles nichts steht, was nicht schon gesagt wäre, matt und ungeschickt das Benehmen, wie er nach V. 52, womit er zur Höhe der Erzählung gelangt war, zu einem längst zurückgelegten Punkte wieder umkehrt, um da nebenbei noch etwas ziemlich Gleichgültiges aufzulesen.

Nun sehe ich aber, dass nach meiner Empfindung ich die Verse bis *Ἀμφιτρύωνι* mir wohl gefallen lassen würde, wenn nur das *δεινόν τε κρατερόν τε βίην Ἡρακληείην* hinter *τὸν μὲν ὑποδμηθεῖσα κελαινεφέϊ Κρονίωνι* stände. Warum macht die Umstellung des einen Verses einen so grossen Unterschied? Weil die drei nun auch grammatisch verketteten Verse einen Bau

bilden, welcher den Inbegriff des Gesagten mit noch nicht Gesagtem prägnant zusammenfasst, weil nun deutlich hervortretend Zeus noch eine Steigerung enthält gegen das vorhergehende »ein Gott,« indem nun durch die Verknüpfung mit dem folgenden Verse der Gedanke sich hervorhebt: »weil er der Sohn des Zeus selbst war, darum war es nicht nur ein viel besserer als sein Bruder, sondern es war der gewaltige, starke, kraftvolle Hercules,« weil nun mit dem *τὸν μέν* nicht nach der Spitze wieder umgekehrt wird wie nach etwas Vergessenem, sondern der letzte Vers *αὐτὰρ* — als nothwendige grammatische Ergänzung eintritt, die vorbereitet war und erwartet wurde, ja jetzt auch rhetorisch betrachtet den beiden vorangehenden sehr wohl als Folie dient.

Aber hätten wir auch zu solch einer Umstellung ein Recht, so würde sie uns nichts helfen — wegen der Verse 55. 56. Diese enthalten den Begriff, dass sie von verschiedenen Vätern waren, noch zweimal (im Ganzen viermal), dass der eine ein Mensch, der andere ein Gott gewesen, zum drittenmal (oder Zeus wenigstens zum zweitenmal), die Wendung mit *τὸν μέν* zum drittenmal. Doch hier deutet Hr. Ranke an, dass diese Verse doch eine Steigerung enthalten, denn hier heisse Amphitruo ein Mensch (so hiess er schon oben) und Kronion nicht blos der Wolkenversammler, sondern der Fürst aller Götter. Sagte dem alten Epiker wirklich als Epitheton des Zeus *θεῶν σημάντωρ πάντων* mehr als *κελαινεφὴς Ζεύς*, war ferner zur Geburt des Hercules dieser Zeus noch nicht geeignet, sondern nur jener: so war es Pflicht eines verständigen Autors, schon V. 53 dem Zeus seinen rechten Beinamen zu geben, und wenn auch das nöthig war, V. 54 dem Amphitruo den seinigen im Gegensatz,

τὸν μὲν Ζηνὶ μιγεῖσα· θεῶν σημάντορι πάντων,
αὐτὰρ Ἰφικλῆ βροτῷ ἀνέρι Ἀμφιτρύωνι.

Solche Auseinandersetzungen sind langweilig: ich habe mich deshalb anderwärts ihrer bis auf das spärlichste und nothwendigste enthalten: auch werden sie für den, welcher dergleichen nicht selbst lesend empfindet, schwerlich beweisende Kraft haben.

Jedoch wird Hr. Ranke vielleicht aus diesem Beispiel deutlicher sehen, was ich meine, und warum auch — mag darüber ein Wort hier eingeschaltet sein — alles, was er bisher über

die Werke und Tage gesagt hat, bei mir keinen Eingang finden kann. Gesetzt, gesetzt sage ich, alles, was er darüber gesagt hat, wäre wahr und im weitesten Umfang wahr, so würde ich doch entgegnen müssen, es seien die bisherigen Beweise so angelegt, als ob jemand spräche: Sieh! hier ist ein Gesangbuch; du siehst nichts, als religiöse Gegenstände, überall ähnliche religiöse Grundsätze, du bemerkst auch eine Reihenfolge, erst Gott, dann Christus, dann Menschen zu Gott, und wie das weiter gehen mag: also siehst du, ist dieses ein zusammenhängendes Buch und von einem Verfasser.

Freilich hat Hr. R., solchen gegenüber, welche darauf das grösste Gewicht legen, hin und wieder einmal auf die Form der Darstellung einzugehen nicht umhin können. Ob dieses mit Glück geschehen? Wir wollen das erste Beispiel in den Hesiod. Studien (S. 9) darauf ansehen, über die bekannten zwei Verse vorn in den Werken und Tagen *καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων, καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ*. Sie handeln, scheint es, doch vom Brodneid und haben keinen Uebergang aus dem vorhergehenden, wo der löbliche Wetteifer behandelt scheint. Und fast jedermann, wie Hr. R. selbst sagt, hat sie für unvereinbar mit dem vorangehenden gehalten. Der Hr. Verfasser dagegen »kann dies auf keine Weise zugeben:« die Form der Darstellung sei ganz und gar dagegen. Mit *ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων* werde zu einem zweiten Momente fortgeschritten, es sei sonst *μέν* (V. 23) und *δέ* (*δέ τε* ist gemeint) ganz undenkbar. — Allein das *δέ τε* hat mit dem *μέν* nichts zu thun und *δέ τε* (der geübte Leser der Epiker sollte wirklich *δέ* gar nicht hören) ist gebraucht, wie es pflegt: es wird im Fortschritt der Rede damit etwas gebracht, was nach Lage der Sache oder nach Erfahrung nun natürlich, erwartet kommt: und kann das allerdings auch ein specielles zu einem schon allgemeiner ausgedrückten sein. *Μέν* hat seinen Gegensatz, aber nicht ausgesprochen. Der Müssige, der den Reichen sieht und dadurch Anregung erhält, der wird thätig (im Gegensatz dessen, der diese Anregung nicht hat und unthätig bleibt). Und da eifert denn ein Nachbar dem andern nach. Der Nachbar nämlich sieht es ja zunächst. »Auch in den Worten *κοτέει* und *φθονέει* wird dem nichts zu liegen scheinen, was nothwendig nach einer andern Seite führen müsste, der sich erinnert, dass das vorhergegangene

ζηλοῖ ganz ähnlich ist, vgl. 193. 194, und dass auch die wohlthätige Göttin doch immer eine Eris und eine Tochter der Nacht bleibt und demnach nicht einen reinen sittlichen Begriff gewährt, der mit den Grundgedanken christlicher Moral eine Vergleichung aushalten könnte.« Daran soll man sich aber nicht erinnern, weil es von dem Gedankenzuge des Dichters ganz abhängt. Soll ich etwa, wenn jemand mir eine Rose hinreicht: »welche Farbe, welcher Geruch!« mir — die Nase zuhalten, weil ich mich erinnere, dass der schöne Geruch einen hässlichen Bruder hat? Wir finden uns augenblicklich auf das Gebiet des Spasses versetzt; recht: denn jene Zuchtlosigkeit der Gedanken — dem Spasse gehört sie an, welcher daraus seine reichlichste Nahrung zieht. In unserm Falle soll man also dabei bleiben, dass die Eris, von welcher hier die Rede ist, eine Eris ist in ganz anderer Bedeutung, Wetteifer nicht Streit, dass ihre Mutter, wenn auch die Nacht, weil es so die Mythologie für die andere Eris, welche sie früher kannte, erfunden hatte, doch diese Schwester als die ältere und viel bessere geboren hat: dass sie etwas Löbliches ist, wie es von Anfang herein in Wort und Sache dargestellt worden, wie es in *ἀγαθὴ δ' ἔρις ἥδε βροτοῖσι* wiederholt wird und in *ζηλοῖ* nicht anders ausgedrückt ist.

> *σοφὸν δὲ πενίαν τ' εἰσορᾶν τὸν ὄλβιον,*
> *πένητά τ' εἰς τοὺς πλουσίους ἀποβλέπειν,*
> *ζηλοῦνθ' ἵν' αὐτὸν χρημάτων ἔρως ἔχῃ.*

Eur. Supp. 178.

Es ist schon manchmal gesagt worden, das Vergessen ist schwerer als das Erinnern. Wurde uns oben das Erinnern schwer, so wird es uns hier schwerer noch zu vergessen, dass *ζηλοῦν* nacheifern bedeutet, *φθονεῖν* neidisch sein, beides den Griechen ebenso verschieden und ebenso angesehen als uns. Sollte aber hin und wieder auch von Rigoristen gesagt werden, die Nacheiferung sei doch auch eine schlimme Eigenschaft und eine Art Neid: wiewohl ganz mit Unrecht, denn der Neid zum Nacheifer gereinigt, hört auf Neid und ein Vorwurf zu sein: so gehört unser Dichter nach allem übrigen ebenso wenig zu ihnen, als er seine Eris zur Schwester des Neides gemacht hat.

Doch fast hätte ich vergessen, V. 193. 194 nachzuschlagen. Sie heissen bei der Beschreibung des letzten Menschenalters:

ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν οϊζυροῖσιν ἅπασιν
δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσει στυγερώπης.

Ich erkläre dies: Eifer, Ereiferung, die zum lärmenden, schadenfrohen, wildblickenden Zank führt. Aber dies bei Seite gesetzt, mag *ζῆλος*, wie Hr. R. versteht, hier *φθόνος* sein: so folgt für *ζηλόω* noch nicht einmal die Möglichkeit. Denn der Umfang der Substantiva ist oft ein ganz anderer, als der Umfang der zugehörigen Verba: leicht kann dies bei sogenannten Vocabulis mediis eintreten, und weil fortuna Glück und Unglück sein kann, deshalb bedeutet fortunare nicht auch unglücklich machen.

Ich kehre zu den oben behandelten Versen aus dem Schilde zurück. Will jemand blos V. 54, 55 auslassen und mit dem übrigen zufrieden sein, so streite ich darüber nicht weiter. Auch ich finde es erträglich: die obigen Uebelstände sind sehr gemildert. Gleichwohl giebt es noch etwas viel Besseres, was anzunehmen ich kein Hinderniss sehe. Ich schreibe die Verse so:

ἡ δὲ θεῷ δμηθεῖσα καὶ ἀνέρι πολλὸν ἀρίστῳ
Θήβῃ ἐν ἑπταπύλῳ διδυμάονε γείνατο παῖδε,
(*οὐκέθ' ὁμὰ φρονέοντε, κασιγνήτω γε μὲν ἤστην,* 50
(*τὸν μὲν χειρότερον, τὸν δ' αὖ μέγ' ἀμείνονα φῶτα,*
δεινόν τε κρατερόν τε, βίην Ἡρακλείην,
— *τὸν μὲν ὑποδμηθεῖσα κελαινεφέϊ Κρονίωνι,*
— *αὐτὰρ Ἰφικλῆ λαοσσόῳ Ἀμφιτρύωνι,*
) *κεκριμένην γενεήν· τὸν μὲν βροτῷ ἀνδρὶ μιγεῖσα,* 55
) *τὸν δὲ Διὶ Κρονίωνι, θεῶν σημάντορι πάντων.*

Es war geschrieben 50. 51. 52. 55. 56 und dies bedeutete: sage entweder 50. 51. 55 oder 55. 56. 52. Die Verse 53. 54 sind Einschiebsel eines Ungeschickten, der den Namen Iphikles noch darin haben wollte (woraus übrigens nicht folgt, dass sie nicht immer noch sehr alt sein könnten). Hr. R. wird das nicht zugeben. Zwar dass er doppelte Recensionen ausdrücklich geleugnet, ist mir wenigstens nicht erinnerlich: sichtbar aber ist überall eine Scheu sie anzuwenden. Und dennoch

ich weiss es, sie sind ewig, denn sie sind.

Gerade in unserm Gedicht ist eine Stelle, wo meiner Meinung nach zwei Recensionen auf das klarste am Tage liegen,

beide unverstümmelt, durch keine Zwischenverse getrennt. Wir wollen sogleich nachsehen, was Hr. R. dazu sagt. V. 402:

(· ὡς δὲ λέοντε δύω ἀμφὶ κταμένης ἐλάφοιο
(· ἀλλήλοις κοτέοντε ἐπὶ σφέας ὁρμήσωσιν·
(· δεινὴ δέ σφ' ἰαχὴ ἄραβός θ' ἅμα γίγνετ' ὀδόντων·
·) οἱ δ' ὥστ' αἰγυπιοὶ γαμψώνυχες, ἀγκυλοχεῖλαι 405
·) πέτρῃ ἐφ' ὑψηλῇ μεγάλα κλάζοντε μαχέσθην
·) αἰγὸς ὀρεσσινόμου ἢ ἀγροτέρης ἐλάφοιο
·) πίονος, ἥν τ' ἐδάμασσε βαλὼν αἰζήϊος ἀνὴρ
·) ἰῷ ἀπαὶ νευρῆς, αὐτὸς δ' ἀπαλήσεται ἄλλῃ,
·) χώρου ἄϊδρις ἐών· οἱ δ' ὀτραλέως ἐνόησαν, 410
·) ἐσσυμένως δέ οἱ ἀμφὶ μάχην δριμεῖαν ἔθεντο·
ὣς οἱ κεκλήγοντες ἐπ' ἀλλήλοισιν ὄρουσαν.

Hr. R. hat hier die Anmerkung: Göttling halte 402—404 für eine andere Recension von 405—411; und setzt dann hinzu: »non assentior.« Es scheint also für ihn nicht die geringste Schwierigkeit zu haben: wie zwei Löwen auf einander stürmen um einen Hirsch, sie aber wie Geier kämpfen um eine Ziege oder um einen Hirsch. —

Wenn man die eigentliche Schildbeschreibung liest, so ist die Verschiedenheit des Styls im höchsten Grade auffallend und beleidigend. Die Bilder der Schlangen 163, der Eber und Löwen, Centauren und Lapithen, des Ares, der Minerva, des Götterchors, des Hafens, des Oceanus 314 sind höchst zweckmässig, verständig, symmetrisch, ohne Ueberladung, ja schlank geschrieben. Jedes neue Bild fängt mit einer neuen Zeile und mit dem leitenden *ἐν δέ* an: ferner enthalten diese Bilder keine Nachahmung des Homerischen Schildes. Denn dass der Oceanus den Rand umschliesst, wurde doch wohl gar zu natürlich Gemeingut. Von V. 237 ist nicht nur das Ganze, kriegerische und friedliche Stadt, sondern auch viel Einzelnes, Weiber auf den Thürmen, Keren in der Schlacht, Hymenäus, Ernte, augenfällige Nachahmung des Homerischen Schildes. Nicht einmal der Eintritt dieser ganzen Gruppe ist mit *ἐν δέ* gemacht, nicht einmal er mit dem Anfange einer neuen Zeile. Das nun dreimal wiederkehrende *ἔργα κλυτοῦ Ἡφαίστοιο*, 244. 297. 313, kommt in den übrigen nicht vor. Die Schilderung der Schlacht mit den anwesenden Gottheiten, selbst wenn man noch mehr scheidet, als

durch Hermann geschehen*), erscheint sei's überladen, sei's specieller in der Ausführung.

Der Charakter der friedlichen Stadt aber ist Confusion. Man entschuldige das nicht, noch weniger lobe man es, das solle die mannigfaltige Geschäftigkeit des Friedens ausdrücken. Eine solche Geschäftigkeit giebt keinen Jahrmarkt: und selbst, wenn ein Jahrmarkt zu schildern wäre, wäre es nicht die Aufgabe, dass uns Hören und Sehen vergehe, wie in der Wirklichkeit. Vielmehr auch da käme es darauf an, und hier noch weit mehr, das Gleichartige zusammenzubringen, um die Anschauung zu unterstützen und mit den geringsten Umständen einen Sinn in das Gewirre zu bringen, ferner in der Ausführung eine Symmetrie zu beobachten, damit nichts verschwinde und damit nichts Grundloses geschehe, wo meistentheils wenigstens das eine vor dem andern keinen Vorzug hat, endlich durch Gleichmässigkeit in den Uebergängen uns die natürlichsten Ruhepunkte zu gewähren und auch dadurch, wie durch alles Vorhergenannte, uns vor Unbehagen zu schützen.

Nun aber sehe man hier. Was vor der Stadt geschieht, zerfällt in Geschäfte und in Belustigungen. Von den Belustigungen sind die gleichartigsten Reiten, Faust- und Ringkampf, Wettfahren.

Das erste steht V. 286, kein voller Vers, das zweite, nachdem dazwischen Pflügen, Ernten, Weinlese und Keltern beschrieben, V. 301, kein voller Vers in zwei Hexameter vertheilt, eintretend am Schluss des einen, dessen vorhergehender Theil dem Keltern des Weines angehört; das dritte endlich, getrennt davon durch drittehalb Verse Jagd, 305—313, sage neun vollständige Hexameter. Wie gehen, wenn ich aus anderm Beleidigenden noch eins ausheben soll, bei den ländlichen Geschäften Personen und Lokal durch einander!

Vom ersten Bilde ἐν μέσσῳ δέ und von Perseus, die ich in dieser allgemeinen Uebersicht noch nicht erwähnt, rede ich nach-

---

*) Als Anfrage stelle ich auf, ob nicht V. 254 in dem Singular liege, dass jede einzelne Ker ihren Mann ergriff, wie dort beschrieben ist. Ist dem so, so kann V. 258 nicht an 261 schliessen, sondern es giebt zwei Recensionen, einmal die Keren einzeln geschildert, ein andermal das Bild: alle um einen Mann streitend.

her. Wir versuchen uns, so weit es gehen mag, des Einzelnen zu versichern.

Die Beschreibung der zwölf Schlangen 161, deren Köpfe vorzugsweise genannt werden, weil sie vorzugsweise und am schrecklichsten in das Auge fallen, ist nicht nur unanstössig, sondern trefflich. Warum soll an dem Krachen der Zähne irgend Anstoss zu finden sein, da bei andern Dichtern die furchtbaren Schlangen ebenso sind. Ov. Met. III, 34 triplici stant ordine dentes. Aesch. sept. 377 *μεσημβριναῖς κλαγγαῖσιν ὡς δράκων βοᾷ.* Hr. R. will *τῶν καὶ ὀδόντων μὲν καναχὴ πέλεν* auf die Gegner des Hercules beziehen, denen vor Furcht die Zähne klirren, wie Il. *K*, 394. Hr. R., der das voranstehende Bild *ἐν μέσσῳ δέ* — nicht aussondert, wie ich thun werde, sondern mitliest, durfte gewiss so nicht erklären. Denn hat man eben gelesen *τοῦ καὶ ὀδόντων μὲν πλῆτο στόμα* 144, mag dies vom Drachen oder nach der andern Lesart vom *Φόβος* gesagt sein, so kann es hier keinem Lesenden einfallen anders zu verstehen, zumal unter so viel anderm wörtlich Entsprechenden. Aber auch ich bleibe bei der andern Erklärung, die bei weitem schöner ist. Je kühner und furchtbarer der Held sich bewegt, desto schreckenerregender tönen und strahlen seine Waffen. Das Krachen der Schlangenköpfe des Schildes ist dieselbe Idee, wie der flammende Helm und Panzer des Diomedes.

So viel Gutes lässt sich von dem Bilde des Drachen oder Phobos, das in der Mitte gewesen sein soll, nicht sagen, selbst wenn wir die anerkannt unsinnigen Homerischen Verse als Zusatz ansehen und nur bis 153 oder 155 für eine und für die älteste Hand, die hier gearbeitet, gelten lassen. Ungeschickt ist der nur gedachten Eris beigelegt, was dem Drachen oder Phobos gebührte, die Verse 151—153 sind eine matte Effecthascherei, genau angesehen, nichts sagend. Da nun der übereinstimmende Schluss der Anfangsverse *οὔτι φατειός* und *οὔτι φατειῶν* (schon das allein würde beweisen, da es hier allein der äussersten Armuth zugeschrieben werden könnte), ferner *τοῦ καὶ ὀδόντων μὲν πλῆτο στόμα* und *τῶν καὶ ὀδόντων μὲν καναχὴ πέλεν* und der ganze Vers *οἵτινες ἀντιβίην πόλεμον Διὸς υἷι φέροιεν* (s. Hermann) überzeugen, dass eins dem andern nachgeahmt ist, so muss das *ἐν μέσσῳ δέ* — für die Nachahmung gelten, für ächt das andere in Trefflichkeit und Prägnanz des Ausdrucks den nächstfolgenden Bildern entsprechende.

Im zweiten Bilde *ἐν δὲ συῶν ἀγέλαι*, sonst so einfach und anschaulich, scheinen die Verse 173. 174 bis jetzt weder in sich sprachlich gerechtfertigt (auch *οἱ δέ* nicht ohne Schwierigkeit), noch ihr Zusammenhang mit dem folgenden Verse, denn in *κείατο τεθνηῶτες ὑπὸ βλοσυροῖσι λέουσι* das *ὑπό* örtlich zu verstehen, ist unangenehm. Was Hr. R. bemerkt, bei dem Paraphrasten fehlten die beiden Verse, dem ist nicht ganz so. Es heisst: *ἤδη γὰρ ἔκειτο ἐν αὐτοῖς λέων καὶ δύο χοῖροι ἀναιρεθέντες ὑπὸ τῶν φοβερῶν λεόντων.* Er übersetzt also das Befriedigendste, was sich ersinnen liesse:

> *ἤδη γάρ σφιν ἔκειτο μέγας λίς, ἀμφὶ δὲ κάπροι*
> *δοιοὶ τεθνηῶτες ὑπὸ βλοσυροῖσι λέουσι.*

Anschaulich wird geschildert, dass die Löwen einerseits, die Eber sich andrerseits zusammengeschaart hatten, nicht vereinzelt waren, und die beiden Reihen, in deren Mitte ein Löwe und zwei Eber todt lagen, welche die gegenseitige Wuth des Angriffs vermehrten, gegen einander zogen. Aber eben diese Beschreibung passt, wenn mich nicht alles täuscht, am wenigsten zu dem, worauf Müllers Anordnung gegründet ist, dass der Dichter einen schmalen Streifen der kämpfenden Thiere gedacht, welcher im Kreise um die Mitteldrachen des Schildes herumging. Vielmehr sehe ich hier einen Parallelismus mit dem folgenden Bilde, wo auch einerseits die Centauren, andrerseits die Lapithen gereiht sich darstellen, eben an einander stürmend und sich mit ihren Waffen nahe gegen einander reckend. Je mehr wir aber den Dichter hier die Gruppen anschaulich darstellend finden, desto unglaublicher ist es, wenn die nun folgenden, Ares und Athene, entweder unter sich oder mit dem Centaurenkampfe eine Gruppe gebildet hätten, dass er es nicht durch die geringste Andeutung sollte näher gelegt haben; dass er vielmehr uns davon abgeleitet, indem er mit demselben *ἐν δέ* eintritt, das ihm bisher den Anfang neuer Bilder bedeutete. Ob er nun aber sagt, drin standen die Pferde oder drin waren sie oder drin war gemacht (208), oder auch das *ἦν*, welches uns von Anfang an in den Ohren schwebt, einmal weglässt (s. Aristarch. 381), das kann in der That eben so wenig einen Unterschied machen, als wenn Homer bald sagt *ἐν δὲ ἔτευξε*, bald *ἐν δὲ ἐποίησε*, *ἐν δὲ ποίκιλλε.* Und was Wunder, dass auf einem Schilde, auch wenn sonst schon

kriegerische Scenen gebildet sind, die beiden Kriegsgötter dargestellt waren, in kriegerischer Stellung und wie sie ans Kriegswerk schreiten, mag es nöthig sein, sich einige Krieger dabei angedeutet zu denken oder (wenn πρυλέεσσι für Krieger im Allgemeinen gesagt ist) auch dieses nicht einmal. Wenn Hermann meint, Athene sei hier als Friedensgöttin gedacht, so hat er wohl das ἐπὶ δ' ᾤχετο φύλοπιν αἰνήν übersehen, welches dem widerstreitet: wonach in dem einen seiner Schilde wenigstens die Idee nicht nach dem Sinne des Dichters ist.

Das nächste Bild ist leider unheilbar verunstaltet durch die Verse 203. 4.

> χρυσείῃ φόρμιγγι· θεῶν δ' ἕδος ἄγνυτ' Ὄλυμπος.
> ἐν δ' ἀγορή, περὶ δ' ὄλβος ἀπείριτος ἐστεφ'ανωτο.

Es war mir unmöglich das zu verstehen. Hr. R. drückt sich nicht deutlich aus. Müller übersetzt: »dabei war Versammlung.« Aber heisst denn ἀγορή eine Assemblée? Es ist ja Rathsversammlung. (Auch hymn. Cer. 92 von Voss richtig übersetzt.) Ausserdem ist ἄγνυτ' Conjectur, alte Ueberlieferung hat ἁγνὸς Ὄλυμπος. Wie die Verse auch entstanden und hierher gekommen sein mögen (s. über den zweiten Vers Hermann), sie sind nunmehr ohne allen Sinn und können nur für Interpolation gelten, es müsste ihnen denn durch eine einleuchtende Verbesserung geholfen werden, so wenig das bisher gelungen ist oder sie das Ansehen haben verdorben zu sein. (Die Worte 205. 6 θεαὶ δ' ἐξῆρχον ἀοιδῆς Μοῦσαι Πιερίδες citirt Athen. 180. d.)

Im folgenden Bilde hat Hermann V. 210. 211 die Lesart ἐφοίτων angenommen und ἀναφυσιόωντες »aufscheuchend« erklärt. Ich kann mich davon nicht überzeugen, sondern stimme Herrn R. und seinen Stellen bei, dass ἀναφυσιόωντες bedeute Wasser aufspritzend. Dann aber, wo wir auf die beiden andern Lesarten ἐφοίβων! (wozu ohne Zweifel die Glosse ἐδίωκον gehört) und ἐθοίνων, beides unbrauchbar und hinreichend von byzantinischem Gepräge, gewiesen sind, gerathen wir noch einmal in Noth. Hr. R. schlägt vor ἐθοινῶντ' oder ἐροίβδουν nach Od. μ, 104. Der letzte Vorschlag ist befremdlich: ῥοιβδεῖν vom Verschlucken einer Speise (ῥοφεῖν) wird jedem neu erscheinen. Gewiss kann ῥοιβδεῖν nur gesagt werden von einem Verschlucken mit Geräusch. Aber auch ἐθοινῶντ' wird sich bei den erhalte-

nen Lesarten erstens kritisch keineswegcs als wahrscheinlich darstellen, sodann erhält der Rhythmus des Verses dadurch einen ganz veränderten und der Sache so unangemessenen Charakter, dass ich dem alten Dichter ihn beizulegen sehr grosses Bedenken tragen würde. Und dies wolle der Herr Verfasser nicht für etwas Geringes halten: was ich mir zu erinnern erlaube, weil er an einer andern Stelle, wo die Sache so sicher ist als irgend eine grammatische Regel, dagegen gefehlt hat. V. 373 nämlich *τῶν δ' ὑπὸ σευομένων κανάχιζε πόσ' εὐρεῖα χθών* schlägt er vor *κανάχιζεν πᾶσα περὶ χθών*. Ein so klangloser Vers, wo alles klingen soll, ist wider Sitte und Ohr der griechischen Epiker. Das ist eben so wenig möglich als *πόσ'*, wenn es nur gerechtfertigt werden kann durch — *ὑφ'*, was dem Hrn. Verf. eben da begegnet ist. Ueber unsern Vers 212 ist ferner noch zu erinnern, dass das wiederholte *δελφῖνες* wenigstens bei dieser Wortstellung nicht gefällig ist, dass das *ἰχθῦς* doch etwas zu viel gehört wird, und dass er Armuth verräth, indem auch bei den spritzenden Delphinen, was wohl ergiebig genug war, eben das Schnaufen der Fische wiederholt wird. Ich würde zu bemerken geben, dass vielleicht *δελφῖνες τῇ καὶ τῇ ἐθύνεον* und *ἀργύρεοι δελφῖνες ἐθύνεον* zwei verschiedene Lesarten waren, die man ungeschickt verband, wenn es nicht überhaupt ein falscher Weg wäre, immer zu fragen, wie Interpolationen entstehen, und wenn das nach den Umständen hier nicht doppelt nur ein Spiel bleiben müsste. Dass unnütze Hände in das Gedicht hineingearbeitet, davon ist 461. 364 Beweises genug. Wie unmöglich und unsinnig sie sind mit der fast allgemein überlieferten Lesart *σάκος*, ist von Hrn. R. vollständig zu V. 365 aus einander gesetzt; aber ich kann weder ihm noch Hermann beistimmen in der Annahme des *σαρκός*, welches einige geben, 365 eine einzige *διὰ δὲ μέγα σαρκὸς ἄραξα*, weil *διαράσσειν* vom Zerfleischen für alt zu halten schwer ist, und *μέγα σαρκός* für *πολύ*. Vielmehr *παντὶ μένει σπεύδων, διὰ δὲ μέγα σάκος ἄραξα* und *διὰ δὲ μέγα σάκος ἄραξα δούρατι νωμήσας* sind Zusätze eines Byzantiners mit der bekannten byzantinischen Messung der doppelzeitigen Vocale. — *σάκος* Tzetz. Posth. 314.

Der Perseus ist specieller beschrieben als die andern Bilder, aber die Figur wird auch gleich als ein besonderes Wunderwerk angekündigt, so dass es passend und gerechtfertigt erscheint.

Und gewiss ist die Beschreibung des Perseus sehr gut. Aber gegen den Schluss bei den Gorgonen sieht es anders aus: am Gürtel Schlangen, auf den Häuptern wieder Schlangen, in zwei Terminen zugezählt ohne Entschädigung, das sonderbare *Γοργείοις*. Vielleicht findet es mancher nicht unwahrscheinlich, dass schon von 228 *αὐτὸς δέ* eine Erweiterung eingetreten ist, was, wäre es aus einem Guss, vielleicht eher *αὐτὸς μέν* heissen würde. Doch mag auch die Verderbniss erst einige Verse später eintreten.

So hätten wir denn als ursprünglichen Bestand sieben Schmuckbilder und die zwölf Schlangen und namentlich Schlangenköpfe als Schreckbilder. Die letzten denke ich am liebsten vertheilt auf dem Schilde: und da die ersten sechs Bilder einen Parallelismus zwei zu zwei zeigen, so mag man sie rings gegen einander über setzen und Perseus in die Mitte.

	Eber		Centauren	
Ares		Perseus		Athene
	Götter		Hafen	

Die Felder werden durch die Schlangen gebildet (die *κυάνεα νῶτα* 167 werden eben die *κυάνου πτύχες* 143 sein): von den Köpfen umgeben etwa sechs das Mittelfeld, je einer fällt zwischen die sechs Felder des Umkreises. Ein geschmackvoller Entwurf in dieser Art liegt vor mir. Indessen kann das auf mancherlei Weise auch anders vertheilt werden. Es könnte selbst die Mitte durch mehrere Schlangenköpfe eingenommen werden und Perseus ein siebentes Feld im Kreise zugewiesen erhalten. Will man die Einfassung der Felder durch die Schlangen nicht, so müssen die Schlangen nebst den wohlvertheilten Köpfen wie einen ganzen Schild auch ein treffliches Mittelstück füllen können. Das alles ist leicht zu denken; und sieht man es vor sich, überzeugt man sich um so mehr, dass der Beschreibung des Dichters ein jedes entspricht. Kurz, der Dichter hat darüber keine Auskunft gegeben, also hielt er's dem Hörer für gleichgültig und nicht seines Amts. Ebenso Virgil, der eine Anschauung dieser Art zu vermitteln so wenig für seine Aufgabe hält, dass er sich von Anfang herein davon lossagt und aus den Scenen der römischen Geschichte, die Vulcan der Reihe nach auf dem Schilde bildete, nur einzelne heraushebt, nach einem leicht erkennbaren

historischen Grundgedanken; auch die wenigen räumlichen Ausdrücke, welche noch vorkommen, haben einen historischen Zweck. Ebenso Homer, indem er das nichts bepfählende und nichts ordnende ἐν δέ einführte. Schon dass diese Heroenschilde nicht für sich sind, sondern zur Erhöhung des Helden an Ehre und Glanz, zum Staunen über den göttlichen Werkmeister, musste die Dichter in mancher Beziehung ihre eigene Bahn führen; das Kunststück tritt vor das Kunstwerk, und nichts gehört gerade so sehr dem letzteren an, als die Anordnung. Und stiegen jenen Zuhörern auch die Fragen nur auf, von denen eine in Kunstkritik geübte und getrübte Zeit sich befangen lässt? u. s. w. Wenn unser Dichter bei einer Anlage von geringerem Umfange und grösserer Einfachheit durch Parallelen, die besonders in den ersten Bildern sehr ausgeprägt sind, nachher schon immer weniger, den Formsinn ansprach, so hat er das Möglichste gethan. Weiter kümmerte das Wo ihn wenig. Die Stimmung, in welcher er dichtete, wird man missverstehen, wenn man ihn gleichsam mit dem Auge arbeitend denkt: aber nur dann wird es auffallen, ihn zu finden, wie er »fluggehobene Schwäne« auf dem Oceanus schwimmen lässt, V. 316, d. h. wie er den Begriff der stattlichen Schwäne dichterisch, nicht malerisch ausdrückt. —

Inhaltsverzeichniss.

Ethik und Religion.

Litteratur und litterarische Zustände.

Anhang.

Berichtigungen.

Seite	130,	Zeile	11	*statt*	in grössere und kleinere *lies:* in grösseren und kleineren
»	144,	»	21	»	die die *lies:* die
»	154,	»	3	»	Unsicherheit *lies:* Unabhängigkeit
»	241,	»	6	»	abhängt *lies:* abliegt

